JOSE VILCHEZ LINDEZ

Sapienciales

III

ECLESIASTES O QOHELET



EDITORIAL VERBO DIVINO
Avda. de Pamplona, 41
31200 ESTELLA (Navarra)
1994

 · Fotocomposición: Cometip, S. L., Plaza de los Fueros, 4. 31010 Barañáin (Navarra) · Impresión: Gráficas Lizarra, S. L., Ctra. de Tafalla, Km. 1. 31200 Estella (Navarra) · Depósito Legal: NA. 1164-1994.

ISBN 84 7151 669 1

CONTENIDO

INTRODUCCION

TEXTO
COMENTARIO

EXCURSUS

APENDICES

ABREVIATURAS y SIGLAS

A	Códice Alejandrino
a.c.	*artículo citado*
ANET	*Ancient Near Eastern Texts Relating to the O.T.* ed. por J.B. Pritchard (Princeton 1955)
Aq	Aquila (versión griega de)
BH	Biblia Hebraica, ed. R. Kittel (Stuttgart ^{3}1961)
BHS	Biblia Hebraica Stuttgartensia, ed. K. Elliger – W. Rudolph (Stuttgart 1967-77)
CCL	*Corpus Christianorum* Series Latina (Turnholt)
CSEL	*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (Viena)
F. Zorell	*Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti* (Roma 1962)
G/LXX	Versión griega de los Setenta
Ges.-K.	W. Gesenius – E. Kautzsch, *Hebräische Grammatik* (Leipzig ^{27}1902)
K	K^{e}tîb
La/VL	Versión *Vetus Latina*
LXX/G	Versión griega de los Setenta
M(s)	Manuscrito(s)
o.c.	*obra citada*
p(p)	página(s)
P	Versión siríaca P^{e}sitta
P. Joüon	P. Joüon, *Grammaire de l'hébreu biblique* (Roma 1947)
PG	Patrologia Graeca, ed. J.M. Migne (París)
PL	Patrologia Latina, ed. J.M. Migne (París)
PW	A. Pauly – G. Wissowa, *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* (Stuttgart 1893ss)
Q	Q^{e}rê
R R1 R2	Redactor, Redactor 1º, Redactor 2º...
S	Códice Sinaítico
s.v.	*sub verbo*
Sim/Sym	Símmaco (versión griega de)
Tg	Targum
Teod/Th	Teodoción (versión griega de)
TH/TM	Texto hebreo/Texto Masorético
v(v)	verso(s)
Vg	Versión latina *Vulgata*
VL/La	Versión *Vetus Latina*

PROLOGO

En el momento de presentar este comentario doy por bien empleados todos mis esfuerzos y sacrificios, porque como en el caso del nacimiento de un hijo, ve la luz una nueva criatura.

Este comentario al libro de Qohélet, que por el peso de la tradición seguimos llamando Eclesiastés, pertenece a la *Colección:* Nueva Biblia Española. Comentario teológico y literario, dirigido por L. Alonso Schökel, y que muy laudatoriamente viene publicando la Editorial Verbo Divino. En él sigo el mismo método de trabajo empleado en el comentario *Sabiduría,* aparecido en 1990 en la misma Editorial. En cuanto a la versión al castellano del texto sagrado he tenido muy en cuenta la traducción de L. Alonso Schökel (cf. *Eclesiastés,* Madrid 1974), aunque no siempre la he seguido.

El Eclesiastés, aceptado por todos como libro canónico, pertenece a los Sapienciales y manifiesta de forma paradójica la riqueza inagotable de la revelación de Dios en palabras humanas.

Espero que este nuevo comentario tenga por lo menos la misma favorable acogida que ha tenido el comentario al libro de *Sabiduría.* En todo caso agradezco sinceramente a L. Alonso Schökel y a J. L. Sicre las ayudas que me han prestado con sus valiosos consejos para mejorar la redacción primera de este comentario. Del mismo modo tendré muy presente cualquier crítica positiva que se me haga para mejorar futuras ediciones.

Granada, julio 1994
José Vílchez, S.J.

INTRODUCCION

I. TITULO

Decir que Qoh 1,1 es el *Título del libro* no es nada disparatado, aunque necesariamente tengamos que matizar de inmediato tal afirmación. Hablando con propiedad sólo al v.1a: *Palabras de Qohélet,* se le puede llamar Título del libro, pues únicamente él corresponde a todo el libro; no así la aposición a *Qohélet* v.1b: *Hijo de David, rey en Jerusalén,* que se puede aplicar a Qoh 1-2 pero no al resto del libro. Esta es una de las razones por las que bastantes autores modernos defienden que han intervenido varias manos en la redacción de Qoh 1,1 [1].

Con todo derecho se podría defender que 1,1a: *Palabras de Qohélet,* pertenece al autor del libro [2]. De modo parecido comienzan Jer 1,1; Amós 1,1; Prov 30,1; 31,1 y Neh 1,1 (cf. Dt 1,1; Os 1,1; Miq 1,1 y Sof 1,1). Sin embargo, nos parece más probable la opinión de la intervención de dos redactores distintos de Qohélet, porque explica mejor las incoherencias de Qoh 1,1 con relación a todo el libro.

II. AUTOR de QOHELET

Qohélet comienza: «Palabras de Qohélet, hijo de David, rey en Jerusalén»; pero en seguida surge una pregunta: ¿quién es este personaje que se esconde detrás del nombre ficticio de *Qohélet?* O de otra manera: ¿quién es el autor del *Eclesiastés?* No siempre se ha respondido de la misma manera.

1. El autor de Qohélet es Salomón

«La antigüedad responde a esta pregunta [¿quién es el autor de *Qohélet?*] con una sola voz y con una opinión imperturbable: el autor es Salomón» [1]. Y la razón es bien sencilla, ya que el problema del origen del libro, planteado críticamente, es moderno; la respuesta de toda la tradición no puede ser otra, pues lee sin prejuicios lo que está escrito al comienzo del libro (1,1.12).

[1] Con naturalidad se admite que este verso primero no pertenece al *sabio Qohélet,* sino que se redacta posteriormente con ocasión de la publicación del libro Así R Gordis afirma que «el verso 1 es un título, puesto por el editor que creía que Salomón era el autor» *(Koheleth – the Man,* 204), cf N Lohfink, *Kohelet,* 19, *melek,* 537 Otros distinguen bien dos redactores, uno responsable del v 1a y otro del v 1b (cf L Di Fonzo, *Ecclesiaste,* 121b, K Galling, *Der Prediger,* 84)

[2] E Glasser lo afirma para todo 1,1 en *Le proces,* 5

[1] A Vaccari, *Institutiones,* 80

La tradición de los judíos es constante [2]. Los Padres primero y los escritores eclesiásticos después se encargan de recordarlo, pues se consideran los herederos de tal tradición [3]. Se puede afirmar que hasta el siglo XVII se mantiene pacíficamente esta tradición, y continúa también después, aunque ya no pacíficamente sino en continuas controversias.

En 1860 F.H. Reusch defiende tenazmente la autoría salomónica del libro, así como A. Motais en 1876, R. Cornely al final del siglo XIX y comienzos del XX, y aun después siguen defendiendo lo mismo autores como F. Vigouroux y L.Cl. Fillion [4].

2. *Se comienza a dudar de la autoría de Salomón*

Los dos pilares sobre los que se fundamenta la sentencia tradicional, a saber, la tradición judeo-cristiana y el libro mismo, empiezan a cuartearse seriamente en el siglo XVII con Hugo Grotius. Ya antes se había escuchado alguna voz discrepante entre los judíos, pero pronto se había acallado [5]. Se suele citar también a M. Lutero en sus *Tischreden*, como si él hubiera sido el primero en negar que Salomón fuera el autor del Eclesiastés [6]. Efectivamente se le atribuye lo siguiente: «Salomón mismo no escribió el libro del Predicador, sino que fue escrito por Sirach en tiempo de los Macabeos» [7]. Pero es casi seguro que se trata de un *lapsus linguae* o *calami*, pues en la traducción latina de la misma conversación se corrige: «neque is [Salomon] conscripsit *Ecclesiasticum*, sed tempore Maccabaeorum a Syrach conscriptus

[2] R Gordis escribe «Según la tradición de la Sinagoga el libro de Kohélet es atribuido a Salomón, hijo de David [Nota 1 Su fuente mas antigua esta en el título 1,1] Una fuente rabínica declara que él escribió el *Cantar de los Cantares*, con su acento sobre el amor, en su juventud, *Proverbios*, con su énfasis sobre los problemas prácticos, en su madurez, y *Eclesiastes*, con sus reflexiones de melancolía sobre la vanidad de la vida, en su vejez [Nota 2 Midrash *Shir Hashirim Rabba* 1,1, siglo 10]» (*Koheleth-the Man*, 39)

[3] Cf J de Pineda, *In Ecclesiasten*, 2-4, Cornelio a Lapide, *Commentaria*, 1ss, los testimonios aducidos en V Zapletal, *Das Buch*, 56-57, L Bigot, *Ecclésiaste*, 2006s, H Hopfl, *De libro*, 393

[4] Cf F H Reusch, *Zur Frage*, A Motais, *Salomon*, 37, también *L'Ecclesiaste*, 9 65s, R Cornely, *Historicae* ([1]1889), 336 [Esta sentencia la mantiene inalterable R Cornely hasta la 5ª edición en 1905 (cf p 344)], F Vigouroux, *Ecclesiaste*, (1906) n 844 505s, L Cl Fillion, *Le livre* (1927), pp 547-549

[5] H Hopfl aduce un testimonio, al afirmar «La tradición judía no es constante [Nota 1 Cf e g *Midrash Qoh Rabba* (1,12), donde se dice que el autor es un hombre pobre y rudo]» (*De libro*, 394), H W Hertzberg, por su parte, dice «Por primera vez surgen sospechas sobre la autoría salomónica en Ibn Esra (siglo XII)» (*Der Prediger*, 53)

[6] Dice, por ejemplo, G Gietmann «Lutero fue el primero que en sus *Tischreden* se atrevió a dudar, aunque en el comentario latino y en otros lugares, como los demás protestantes, defendieron casi lo mismo que los católicos» (*Commentarius*, 21), E Philippe, por su parte «La unanimidad de la antiguedad fue rota por Lutero y, sobre todo, por H Grotius» (*Ecclesiaste*, 1539), G A Barton «Martín Lutero fue el primero que comprendió que Salomón no puede haber sido el autor del Eclesiastés» (*A Critical*, 21, y aduce el texto de *Tischreden*, WA 1,207) Cf además H W Hertzberg, *Der Prediger*, 53, R Kroeber, *Der Prediger*, 6

[7] WA *Tischreden*, 1,207 nº 475

est» [8]. Además Lutero, en su comentario al Eclesiastés, no se aparta de la tradición [9].

La verdadera ruptura con la tradición comienza con Hugo Grotius, que, en sus *Annotationes* de 1644, defiende abiertamente que Qohélet no fue escrito por Salomón, sino por otros más tarde [10]. Así lo reconocen todos los autores, y «desde entonces la verdad se ha impuesto» [11]. Para llegar aquí, sin embargo, han tenido que pasar casi tres siglos de controversias entre los defensores de la autoría salomónica de Qohélet y los que la negaban.

3. *Salomón no es el autor de Qohélet*

La nueva teoría fue aceptada paulatinamente, primero por los no católicos, y después también por los católicos [12], no sin antes tener que superar dificultades de orden dogmático [13].

El análisis del hebreo de Qohélet llevó a Fr. Delitzsch a su célebre afirmación: «Si el libro del Kohélet fuera del tiempo antiguo de Salomón, no existiría historia de la lengua hebrea» [14]. Los estudios lingüísticos posteriores hasta nuestros días han terminado por eliminar toda duda razonable.

En 1905 R. Cornely intenta refutar los argumentos de tipo lingüístico en contra de la tesis de la tradición [15]. A. Merk, por su parte, rechaza los argumentos de R. Cornely en las reediciones de su libro [16]. Así pues, se ha

[8] WA *Tischreden*, 2,653 nº 2776b, el subrayado es nuestro La correccion parece estar bien hecha y concuerda con lo que dice a continuación «Es un libro muy bueno y agradable Es un libro como un Talmud, compuesto de muchos libros, quizás de la biblioteca del rey Ptolomeo en Egipto» (WA *Tischreden*, 1,207 nº 475 y 2,653 nº 2776b) Esto solo se puede decir de Eclo, no de Qoh (cf F H Reusch, *Zur Frage*, 430 n 1, Fr Delitzsch, *Commentary*, 190 n 1)

[9] Cf *Annotationes*, 14-15 y a lo largo de todo el comentario (WA 20)

[10] Textualmente dice «Ego tamen Salomonis esse non puto, sed scriptum serius, sub illius regis tamquam paenitentia ducti nomine atque Zorobabilis iussu a viris quibusdam in unum corpus congestum esse» Asi en H W Hertzberg, *Der Prediger*, 53-54

[11] H W Hertzberg, *Der Prediger*, 54

[12] F H Reusch reconoce que en su momento (1860) casi todos los protestantes, aun los conservadores, defienden que el Eclesiastés es postexílico Wangemann quizas sea el único que defiende aun la autoria salomónica También algunos catolicos [M J Jahn, J G Herbst y Fr K Movers] empiezan a negarla (cf *Zur Frage*, 430-431), cf G Gietmann, *Commentarius*, 21-22, E Philippe, *Ecclesiaste*, 1539, L Bigot, *Ecclesiaste*, 2007s

[13] Recordemos lo que decia R Cornely en 1905 «Ni se puede explicar esto 'por el fraude piadoso' y 'la ficcion poetica', por la que un autor reciente representase la persona de Salomon y tratase de vender sus sentencias bajo su nombre y autoridad Pues tal 'fraude piadoso' y 'ficcion poetica', por la que los lectores son inducidos a un error inevitable, no se concilian con la inspiracion del libro» *(Historicae*, 344) Por el contrario, H Hopfl afirma en 1963 «El argumento sacado de los Padres no es vinculante, pues tanto ellos como los antiguos documentos del Magisterio de la Iglesia para designar simplemente los cinco libros sapienciales emplean el nombre de Salomon» *(De libro*, 394)

[14] *Koheleth*, 192 = *Commentary*, 190, cf G A Barton, *A Critical*, 22

[15] Cf *Historicae*, 345-346

[16] Cf R Cornely – A Merk, *Historicae* ([3]1907-[11]1934), 495 Un capitulo importante de las Introducciones a los comentarios modernos de Qoh lo constituye el dedicado al estudio de la lengua de *Qohélet* y de su estilo, confirmando su caracter tardio Cf los capitulos dedicados en esta Introducción al *Estilo* (cap IX) y a *La lengua de Qoh* (cap X)

llegado a la conclusión segura de que Salomón no pudo ser el autor de *Qohélet* [17].

Terminamos este apartado con las palabras de R. Gordis en 1978: «La historia de la literatura conoce muchos desafortunados accidentes que condujeron a la pérdida de obras maestras. Kohélet nos proporciona una feliz excepción a esta regla. La tradición salomónica garantizó al libro un lugar en el canon de la Escritura, y así lo preservó para la posteridad. No siempre es una tragedia que *'habent sua fata libelli'*» [18].

4. *Datos personales de Qohélet*

No intentamos en este apartado hacer una biografía de *Qohélet* [19], sino agrupar lo que directa o indirectamente nos suministra el mismo libro [20]. Mientras se identificó a *Qohélet* con Salomón, este problema no existió; al negarse la identificación, surgió la necesidad de caracterizar al autor apellidado *Qohélet*. En esta tarea es conveniente distinguir entre la identificación de *Qohélet* con un personaje histórico, más o menos conocido, y la descripción o retrato robot de *Qohélet*. Al no ser posible lo primero, algunos han renunciado a lo segundo; nosotros no renunciamos. V. Zapletal concluía con razón que él no podía decir quién era el autor de nuestro libro [21]. Es verdad que de *Qohélet* sabemos poco, pero no tan poco como para no poder decir nada de él. Su libro está ahí, y siempre será verdad que por las obras podremos llegar a conocer algo del autor de las mismas.

La mayoría de los autores mantiene que un discípulo de *Qohélet* escribió lo que leemos en 12,9-10, a saber: «Qohélet, además de ser un sabio, instruyó permanentemente al pueblo; y escuchó con atención e investigó, compuso muchos proverbios; Qohélet procuró encontrar palabras agradables y escribir la verdad con acierto». Es un informe verídico abreviado acerca del autor. Como afirma A. Lauha: «No hay motivo alguno para dudar de la veracidad de esta noticia. Kohélet debe de haber sido un profesional maestro de sabiduría» [22]. El epílogo es sólo un punto de partida. El estilo, el talante y el tono del libro nos descubren facetas interesantes del autor.

[17] Cf V Zapletal (en 1911), *Das Buch,* 57, E Podechard (1912), *L'Ecclesiaste,* 187, A Bea (1950), *Liber,* VI, R Kroeber (1963), *Der Prediger,* 4, H W Hertzberg (1963) sentencia «Que el autor no es Salomón, no es necesario que se discuta mas» *(Der Prediger,* 52)

[18] *Koheleth – the Man,* 42

[19] Como ya hizo B Plumptre en la Introduccion a su Comentario, se puede ver un resumen en V Zapletal, *Das Buch,* 71

[20] J van der Ploeg critica fuertemente a R Gordis, porque, según él, afirma más de lo que puede deducirse de la lectura y estudio del libro sagrado, cf J van der Ploeg, *Robert Gordis,* 106

[21] Cf *Das Buch,* 71 Lo mismo afirmaba R Kroeber «El autor del libro Qohélet es desconocido» *(Der Prediger,* 6)

[22] *Kohelet,* 1, cf A L Williams, *Ecclesiastes,* XLVIII, H Duesberg, *Ecclesiaste,* 41-42, H W Hertzberg, *Der Prediger,* 54

4.1. *Qohélet es un judío, de Jerusalén*

Con mucha razón escribe extrañado H.W. Hertzberg: «No se comprende que se haya puesto en duda su judaísmo» [23]. Frente a esta leve duda está la firme aseveración de todos los demás. Algunos explícitamente le asignan como lugar de origen o de residencia la región de Judea. Si se acepta la región de Judea [24], Jerusalén es el único lugar adecuado [25]. De modo excepcional algunos colocan a Qohélet en Palestina del norte [26]. M. Dahood, por su parte, defiende que «el autor fue un judío residente en Fenicia» [27].

4.2. *Qohélet es aristócrata o de clase acomodada*

La cultura siempre ha sido uno de los bienes más preciados; su adquisición en la antigüedad generalmente estaba reservada a las personas económicamente fuertes. Por esta razón, y mientras no se demuestre lo contrario, hay que considerar a *Qohélet* perteneciente a una familia bien acomodada [28]; más aún, perteneciente a la clase alta o aristocrática [29]. Su libro no deja lugar a dudas. El talante espiritual que lo caracteriza es el de un aristócrata, un tanto distanciado de la realidad [30], que ha recibido una esmerada educación y formación [31].

Por esto mismo se puede afirmar también que *Qohélet* pertenece a la

23 *Der Prediger,* 54, se refiere a D S Margoliouth *(The Exp* 8ª serie, vol 2 [1908] 125)

24 Así, por ejemplo, F Asensio, *In libros,* 266, M Hengel, *Judentum,* 215

25 «Todos los signos apuntan a que Qohélet vivía en Jerusalén» (R Gordis, *Koheleth – the Man,* 76), cf también A L Williams, *Ecclesiastes,* XLVIII, S Holm-Nielsen, *The Book,* 45, N Lohfink, *Kohelet,* 12 = *Der Bibel,* 24-25, «Con gran probabilidad en Jerusalén» (R Braun, *Kohelet,* 178), cf también R Kroeber, *Der Prediger,* 23, L Di Fonzo, *Ecclesiaste,* 71

26 Escribe W F Albright «Yo mantengo que el autor de este libro *[Qohélet]* era un judío influyente, que vivió en la llanura costera, probablemente en la Fenicia del sur» *(Some Canaanite,* 15)

27 *Qoheleth,* 302, lo mismo en *Canaanite-Phoenician,* 33 Asimismo estos autores J Muilenburg, *A Qoheleth,* J T Milik, RB 59 (1952) 590, H Cazelles, VT 6 (1956) 221, E Arbez, CBQ 15 (1953) 115 (citados todos ellos por M Dahood en *Qoheleth,* 302 nota 4)

28 M Hengel afirma que Qohélet, «como maestro de sabiduría, pertenecía a la acomodada y aristocrática clase alta de Judea» *(Judentum,* 215), cf también L Di Fonzo, *Ecclesiaste,* 71, H L Ginsberg, *The Structure,* 149, R Braun, *Kohelet,* 177

29 S Holm-Nielsen opina que «no hay motivos para dudar de que *Kohelet* pertenece a la clase alta Él es ciertamente un aristócrata intelectual *Kohelet* es un aristócrata intelectual hasta el punto de conocer bien la filosofía griega» *(The Book,* 45) W W Tarn - G T Griffith lo afirman también explícitamente «El aristocrático autor de este libro fascinante *[Qohelet]* vivió en Palestina» *(Hellenistic,* 230), cf F Crusemann, *Hiob und Koh* , 386

30 Qohélet se manifiesta como un escéptico, ahora bien, como argumenta R Gordis, el escepticismo se da en las clases altas de la sociedad, las que no sufren, no en las bajas que sufren en la vida y buscan cambiar las condiciones de vida o salir de ellas (cf *Koheleth – the Man,* 34-35)

31 Así lo admite R Kroeber «Probablemente procedía de una familia notable de la alta clase social de Jerusalén y recibió la educación científica y religiosa y la instrucción profesional que correspondía a la tradición de su rango» *(Der Prediger,* 23), cf también R Braun, *Kohelet,* 178

clase influyente y dominante en todos los ámbitos de la vida ciudadana [32], en la medida en que las circunstancias políticas del momento lo permitían [33] Sólo en este sentido se puede admitir la relación de *Qohélet* con el todavía no existente Saduceísmo [34].

Vienen bien a nuestro propósito unas palabras de N. Lohfink. «Muchas cosas se aclaran más fácilmente, si suponemos que él *[Qohélet]* procedía de una familia influyente» [35].

Hasta ahora hemos fijado nuestra atención en las circunstancias que podemos calificar de externas, aunque afectan a nuestro autor. Hay, sin embargo, otras circunstancias que determinan más internamente la personalidad de *Qohélet* y otros rasgos o notas que revelan esa misma personalidad. En algunos casos nos movemos entre conjeturas, aunque fundadas en el texto, en otros la certeza es plena.

4 3 *Estado civil de Qohélet*

¿Acaso es posible llegar a determinar el estado civil de *Qohélet,* si estaba casado o no, con los datos que nos suministra el libro? Pisamos terreno movedizo. R Gordis se atreve a afirmar que «Kohélet era soltero» [36], que *«no tiene esposa con quien compartir los sucesos sencillos de la vida ordinaria* o los raros momentos de una profunda experiencia» [37]. Demasiada rotundidad en estas afirmaciones. Con razón J. van der Ploeg critica a R. Gordis «¿Por qué decir que Qohélet no estaba casado .., cuando el texto no dice nada de esto?» [38]. Más bien hay que suponer lo contrario, pues el quedarse célibe era una excepción entre los judíos y el mismo *Qohélet* recomienda lo contrario: «Disfruta la vida con la mujer que amas» (9,9).

Acerca de si *Qohélet* tenía hijos o no, R. Gordis lo niega. «Kohélet era

[32] W F Albright escribe «Yo mantengo que el autor de este libro [Qohelet] era un judío influyente» *(Some Canaanite,* 15), y R Kroeber «Vemos, pues, en el autor a un maestro de sabiduría que, como miembro de la clase dominante » *(Der Prediger,* 6)

[33] La matizacion nos la da H -P Muller Qohelet «pertenece a la antigua capa social dominante, que fue despojada de su poder por los diadocos y sus colaboradores» *(Neige,* 264, en el resumen en francés del artículo)

[34] Cf D Michel, *Qohelet,* 75, donde se rechaza la opinión de L Levy en su libro *Das Buch* R Kroeber opina acertadamente que *Qohelet* «refleja la actitud espiritual de aquellos circulos que en el siguiente siglo constituyeron una coalición socio-política en el partido de los saduceos Más no se puede decir» *(Der Prediger,* 6)

[35] *Kohelet,* 12 = *Der Bibel,* 24-25

[36] *Koheleth – the Man,* 78, y añade la razon en que se funda «Porque esta bastante preocupado por el hecho de que cuando un hombre muere debe dejar su riqueza a 'extraños', que nunca han trabajado para conseguirla, y no manifiesta ningun sentimiento por parientes y amigos, aun cuando habla de la familia» *(Ibidem)*

[37] *Koheleth – the Man,* 84

[38] J van der Ploeg, Robert Gordis, 106, que ademas afirma «Es gratuito pensar que el *[Qohelet]* ha quebrantado su principal mandamiento, a pesar de 7,26, que habla de la mujer en terminos hiperbolicos y rebuscados para poner en guardia a los discípulos de los sabios en contra de las seducciones femeninas, lo que siempre han hecho los sabios (cf Prov 2,16, etc)» *(Ibidem)*

soltero o, al menos, un hombre sin hijos» [39], y «su hogar jamás ha resonado con las voces de los niños jugando» [40]. La respuesta de van der Ploeg, que me parece más equilibrada, es la misma que dio a propósito de si *Qohélet* estaba casado o soltero y en el mismo lugar.

4.4. *Profesión de Qohélet*

Sobre este punto sí tenemos datos concretos en Qohélet. El epiloguista nos dice que «Qohélet, además de ser un sabio, instruyó permanentemente al pueblo; y escuchó con atención e investigó, compuso muchos proverbios; Qohélet procuró encontrar palabras agradables y escribir la verdad con acierto» (Qoh 12,9-10). En esta pequeña semblanza del amado maestro se subrayan dos aspectos de su actividad profesional: el del sabio-maestro y el del investigador [41]. Como sabio-maestro o maestro de sabiduría «era un maestro en una de las academias de sabiduría en Jerusalén, que estaba al servicio de las necesidades educacionales de la juventud de la clase alta» [42]. N. Lohfink difiere de la mayoría de los autores en cuanto a la manera de enseñar de *Qohélet:* «En nuestro contexto lo más probable es que Kohélet, al estilo de los filósofos griegos ambulantes, haya ofrecido su enseñanza públicamente (al 'pueblo') en las plazas, naturalmente como éstos por dinero» [43]. La novedad está en el modo de enseñar al aire libre, no en recibir dinero a cambio [44].

Algunos han llamado a Qohélet *filósofo* [45]. Creo que en sentido riguroso no es adecuada esta calificación. Mejor sería llamarle «pensador». En cuanto a su grado de originalidad, ya es más discutible, pues depende de cómo se interpreten los influjos que ha recibido de la cultura ambiente y de su asimilación [46].

Debemos pensar que la actividad docente de *Qohélet* era inseparable de

[39] *Koheleth - the Man,* 78

[40] *Koheleth - the Man,* 84

[41] Las palabras de A Barucq confirman esta apreciación «Los dos personajes el maestro tradicional y el buscador decidido a replantear tantas y tantas cosas, descubiertas por el epiloguista, se reconocen con bastante facilidad en el libro que ha tomado a su cargo difundir» *(Ecclesiaste,* 11, traduc 14-15)

[42] R Gordis, *Koheleth - the Man,* 77 A Lauha también afirma que «Kohelet debe de haber sido un profesional maestro de sabiduría» *(Kohelet,* 1)

[43] *Kohelet,* 12 = *Der Bibel,* 24-25

[44] Prov 4,5-7 y 17,16 sugieren que los discípulos pagaban al maestro de sabiduría Sobre la institución de la Escuela se puede consultar lo que ya escribí en L Alonso – J Vílchez, *Proverbios,* Madrid 1984, 47-48

[45] «El hecho de que Kohélet se enfrente críticamente con la sabiduría tradicional de escuela hace suponer que él era un 'filósofo' rodeado por un grupo entusiasta de oyentes adultos, como un pedagogo gremial de la juventud (cf 12,9 'enseñaba al pueblo')» (A Lauha, *Kohelet,* 3) Cf C S Knopf, *The Optimism,* 199, J Steinmann, *Ainsi,* 23 33, R B Y Scott, *Ecclesiastes,* 191 196, *The Way,* 170, A Bonora, *Qohelet,* 97

[46] Que sea un autor original lo han defendido G A Barton (cf *A Critical,* 43), O S Rankin – G G Atkins (cf *The Book,* 15a), R Gordis (cf *Koheleth - the Man,* 55-58) Lo ha puesto en duda Ch F Whitley, que dice «En vista del número de lugares paralelos que pueden aducirse para muchos de sus dichos, esto es discutible» *(Koheleth,* 183)

su actividad política en la comunidad de que formaba parte; a lo cual se añade su pertenencia a la clase dominante. Desde este punto de vista, la afirmación de R. Kroeber nos parece lógica: «Vemos, pues, en el autor a un maestro de sabiduría que, como miembro de la clase dominante, tomó parte en la vida política» [47] y, como tal, favorecedor de las tendencias conservadoras [48]

4.5. Personalidad bien definida de Qohélet

Llama poderosamente la atención la singularidad de Qohélet; es cierto que el libro es un hito en la literatura sapiencial judía. Su autor debió de ser una persona muy singular, como lo es su obra [49]. La personalidad de *Qohélet* es muy compleja, o, como dice J. Cantó Rubio: «Posee toda una personalidad, y recia, por cierto» [50]. Se enfrenta valerosamente a los más graves problemas humanos de todo orden y pone en interrogación las soluciones tradicionales que de hecho se consideraban intocables. A. Barucq ha dicho de él que «es un maestro en el arte de quebrantar las seguridades más firmes y los valores más cotizados» [51]. Este arrojo y la ardua tarea de buscar fórmulas literarias adecuadas «supone una personalidad más acusada; y esta vez sí que el libro está de acuerdo... sin tener, por cierto, nada de revolucionario puntero» [52]. Pero lo hizo utilizando formas y métodos nuevos, con la cara descubierta y ante los representantes del poder y de la intelectualidad del pueblo [53].

Es imposible reducir tal personaje a unos moldes determinados; los rompe todos, porque tiene características muy dispares y hasta contradictorias: consevador e innovador, cuya obra es «mezcla de apertura al mundo y de consevadurismo, de escepticismo y de fe» [54].

5. Actitud de Qohélet en la vida

Qohélet podía estar dotado de las mejores cualidades de espíritu, pero no manifestarlas suficientemente en su obra escrita. Sin embargo, el estudio de Qohélet nos pone al descubierto una persona bien caracterizada, que se enfrenta a la realidad que le circunda de una manera firme, decidida, clara, inequívoca. Descubrir y describir esta actitud de *Qohélet* es lo que ahora nos interesa.

[47] *Der Prediger*, 6, cf H Duesberg, *Ecclesiaste*, 41

[48] Cf J Steinmann, *Ainsi*, 17 131, cf. L Di Fonzo, *Ecclesiaste*, 70-77

[49] A pesar de los pocos datos de que disponemos, «se puede hablar de una manifiesta 'individualidad' del autor» (M Hengel, *Judentum*, 215), típica del tiempo del helenismo, señalada por la libertad del individuo (cf 215-216)

[50] *Sapienciales*, 154

[51] *Ecclesiaste*, 7, trad 11

[52] A Barucq, *Ecclesiaste*, 11, trad 14-15

[53] Como escribe N Lohfink «Alguien que logró hacer esto en Jerusalen debio de ser no solamente un hombre (presumiblemente que ha viajado mucho) con una amplia formación y elevadas aptitudes espirituales y linguisticas, sino también una personalidad con fuerte poder para seguir adelante» *(Kohelet*, 12 = *Der Bibel*, 24-25)

[54] R Kroeber, *Der Prediger*, 6, cf A Barucq, *Ecclesiaste*, 11 trad 15

5.1. *Presupuesto fundamental*

Qohélet hace una distinción radical entre Dios y todo lo demás. Sin duda se debe a su fe religiosa en la que se ha educado. Ella constituye el núcleo principal del legado religioso que ha heredado de la tradición de su pueblo.

Qohélet no se distingue especialmente por su piedad religiosa; pero la fe en Dios, Creador y Señor del mundo y del hombre, le es algo tan connatural que ni siquiera se plantea el problema de su existencia, él que duda de todo. Acerca de esto no existe ni una sola voz discrepante [55]. Tan seguros están todos de la fe de Qohélet que llegan a afirmar: «Dios no es un problema para él» [56], o bien: «En el libro de Kohélet no existe 'el problema de Dios (Gottesfrage)'. El ateísmo es extraño al autor» [57].

Una consecuencia inmediata de todo esto es el establecimiento de otra distinción, que coincide con la anterior y que va a influir decisivamente en el desarrollo de las reflexiones de *Qohélet* en todo el libro: *Qohélet* tiene plena conciencia de lo que «es investigable» por el hombre y de lo que «no es investigable»; Dios en primer lugar, después todo lo demás. Esto quiere decir que «a priori» excluye de su campo de reflexión y, por supuesto, de observación, la existencia de Dios mismo; no así todo lo demás, incluidas las formas de pensar sobre este Dios y sus relaciones con el hombre y la creación, que se han transmitido como enseñanza casi intocable a través de generaciones y generaciones y han influido en toda la vida de fe, en el culto, en la moral, en la concepción de todo un pueblo como pueblo y de sus individuos. Parafraseando al mismo *Qohélet:* no se pueden confundir «las cosas que suceden bajo el sol», que pueden y deben ser observadas e investigadas por el hombre como dura e inútil tarea, con «lo que está sobre el sol», es decir, Dios y su mundo: lo impenetrable, el misterio.

5.2. *Qohélet es un buen observador*

La realidad cercana al hombre, «lo que sucede bajo el sol», centra toda la atención de *Qohélet.* Este es su medio natural en el que se mueve como pez en el agua: «Me dediqué a investigar y a explorar con sabiduría todo lo que se hace bajo el cielo» (1,13); «Examiné todas las acciones que se hacen bajo el sol» (1,14); «Observé la tarea que Dios ha impuesto a los hombres» (3,10); «Y otra vez observé todas las opresiones que se cometen bajo el sol» (4,1); «Y observé también que todo trabajo y todo éxito en las empresas no es sino...» (4,4); «De todo he visto en mi vida sin sentido» (7,15); «Me

[55] A Lauha afirma como algo sabido y admitido por todos «Naturalmente Kohélet, como hijo de su pueblo, no es ateo Él no duda de la existencia de Dios» (*Kohelet*, 17) G von Rad, por su parte «Qohélet no es, de ningún modo, un ateo nihilista, sabe que el mundo ha sido creado y es regido continuamente por Dios» (*Teología del A T*, I 551)

[56] J A Loader, *Polar*, 129, que aduce el testimonio de H Blieffert «La única realidad indiscutible e indiscutida» para Qohélet es la existencia de Dios (*Weltanschauung*, 17)

[57] M Schubert, *Schopfungstheologie*, 82, cf también R B Y Scott, *The Way*, 170, J L Crenshaw, *Old Testament*, 137

dediqué a conocer la sabiduría y a observar las tareas que se realizan en la tierra» (8,16). Se podría añadir un número muy considerable de pasajes en primera persona en los que el autor subraya su acción personal investigadora: sus experiencias personales. Con sus afirmaciones rotundas, universales, evidentemente hiperbólicas, parece que *Qohélet* quiere dar la impresión de que no hay parcela de la realidad que no haya analizado personalmente, como corresponde, según él, al verdadero sabio y maestro: «Todo esto lo he examinado con sabiduría. Yo dije: voy a ser sabio» (7,23).

Efectivamente su campo de observación es tan amplio como la vida misma. Él es el centro (yo... yo... yo...). A partir de sí mismo, de su experiencia personal, va a recorrer el universo humano, trazando círculos concéntricos. Observa la actividad humana en torno: el ir y venir, el trajinar de la gente; el mundo de los negocios con sus pérdidas y ganancias; la vida de los conciudadanos, es decir, el orden social o, más bien, el desorden [58]. Estos primeros y fundamentales contactos con la realidad le sirven de punto de arranque para sus primeras reflexiones de gran fuste sobre el justiprecio de las cosas, sobre la jerarquía de valores establecidos en la sociedad o comunidad humana, sobre la triste condición humana. Nadie podrá echarle en cara que es un soñador, aunque sea de pesadillas, ni que lo que dice no tiene fundamento en la vida real. Él no inventa nada; su mundo es nuestro mundo. Y después de observar y examinar «lo que sucede bajo el sol», lo refleja por escrito: escribió «la verdad con acierto» (12,10).

5.3. *Qohélet es un crítico radical*

Lo que *Qohélet* ve en el ámbito de las relaciones interhumanas, a su alrededor, no es nada alentador; es lo mismo que han visto y ven otros muchos, sean sabios o responsables en mayor o menor medida de la marcha en la vida de la comunidad humana. La diferencia está en que él no permanece callado; dice en voz alta lo que la mayoría silenciosa piensa [59]. No le satisface lo que le han enseñado desde pequeño en la sinagoga, en la escuela y en el templo: la enseñanza tradicional que se contiene por escrito en la Ley o Torá, en los Profetas, en los Sabios y en la tradición viva del pueblo.

Qohélet no es un moralista, ni levanta su voz como los antiguos Profetas, pero como sabio constata la contradicción evidente entre lo que se enseña a veces como doctrina recibida de parte de Dios y lo que sucede: «Les irá bien a los que temen a Dios, porque lo temen, pero no le irá bien al malvado, ni se prolongarán sus días como una sombra, porque no es temeroso en la presencia de Dios. Hay una vanidad que sucede en la tierra: que hay justos a quienes toca la suerte de los malvados, mientras que hay malvados a quienes toca la suerte de los justos» (8,12-14; ver también 7,15).

Se puede afirmar que la constatación repetida de esta contradicción es el

[58] Cf. A. Barucq, *Qohéleth*, 640-654.
[59] Cf. J. Chopineau, *L'image*, 601s.

principal fundamento que tiene *Qohélet* de su visión crítica de la realidad y, consiguientemente, de la crítica implacable que hace a lo que tradicionalmente se ha enseñado; para él no existen tabúes de ninguna clase.

Si *Qohélet* ha sido capaz de enfrentarse con la enseñanza tradicional en cosas tan graves como en la negación de cualquier retribución [60], en la imposibilidad de conocer los sentimientos de Dios para con el hombre [61], ya podemos imaginar que no existe nada, por muy cierto que nos parezca, que *Qohélet* no lo niegue o no lo ponga en duda. Por esto repetirá una y otra vez: «Todo es vanidad», porque nada tiene consistencia, todo se esfumará como el humo o el viento.

Los hombres luchan y se matan por el poder; *Qohélet,* transfigurado en el rey más poderoso de Israel con todo lo que un hombre puede desear y soñar (cf. 1,12-2,10), confiesa paladinamente: «Todo es vanidad y caza de viento» (2,11).

Otra de las cosas que más estimamos los humanos son *las riquezas,* el poseer, el dinero. Con ellas se cree poder conseguir los bienes supremos del hombre: la seguridad en la vida, el poder, el prestigio, el disfrute y gozo de los placeres más variados y refinados, la posible felicidad en suma. Pero con ellas sucede como con los fuegos artificiales: mucho trabajo para un fugaz disfrute. *Qohélet* se presenta a sí mismo, real o ficticiamente, como el más afortunado en este campo. Pero ni Salomón se sintió satisfecho con todas sus riquezas (cf. 2,4-11); ni el avaro: «El que ama el dinero no se harta de él, y quien ama las riquezas no las aprovecha. También esto es vanidad. Cuando aumentan los bienes, aumentan los que se los comen, y ¿qué le queda a su dueño, sino el espectáculo de sus ojos?» (5,9-10). En todo caso el despojo total de todo es el triste resultado final para todos sin excepción: «Como salió del vientre de su madre, desnudo, así volverá a marcharse como vino; y nada se llevará del trabajo de sus manos. También esto es un mal grave. Como vino, así se irá. ¿Y qué ventaja tendrá el que ha trabajado para el viento?» (5,14-15; cf. también 6,1-2).

¡Cuánto no hacen y dan los hombres y las mujeres por conseguir un alto grado en la *consideración social!* Pero ésta, a juicio de *Qohélet,* también es humo que se esfuma, viento que no se puede atrapar: «Fui más grande y magnífico que cuantos me precedieron en Jerusalén», dice el pseudo-Salomón, para añadir inmediatamente: «Todo es vanidad y caza de viento» (2,9.11). No infrecuentemente el espectáculo de nuestra vida en la sociedad es como el de una fiesta de carnaval: «Hay un mal que he visto bajo el sol, un error del que es responsable el soberano: La necedad es colocada en los más altos puestos, mientras ricos se sientan abajo; he visto esclavos a caballo, mientras príncipes iban a pie como esclavos» (10,5-7).

Los *hijos* siempre se han considerado en Israel como una bendición de Dios. Son la única garantía de futuro de un pueblo, de una estirpe, de un

[60] Cf. Excursus IV° sobre la retribución.
[61] Véase el Excursus V.° sobre Dios.

nombre. Para *Qohélet* esto es evidente, pues la misma fama, especie de inmortalidad, se esfuma con el olvido, suerte que a todos nos espera (cf. 1,11; 2,16; 9,5). *Qohélet* no dedica una sola palabra amable para los hijos, sí algunas muy amargas. Normalmente, el hijo es el heredero; ésta es, sin embargo, la reflexión que se hace a propósito de su heredero: «Aborrecí todo el fruto de mi esfuerzo por el que yo me fatigo bajo el sol, pues debo dejarlo a mi sucesor, ¿y quién sabe si será sabio o necio? Ciertamente él tendrá pleno dominio sobre todo lo que yo conseguí con tanto esfuerzo y sabiduría. También esto es vanidad. Y terminé por desesperar en mi corazón de todo trabajo por el que me he fatigado bajo el sol. Pues hay quien trabaja con sabiduría, ciencia y acierto, y tiene que dejar su porción a uno que no se ha fatigado en ello. También esto es vanidad y una gran desgracia» (2,18-21).

Sobre *las relaciones del hombre con Dios* en parte ya sabemos cómo piensa *Qohélet*. Tampoco este aspecto se libra de la visión negativa de nuestro autor. Con todo, deja primeramente bien sentado su presupuesto fundamental religioso, es decir, la trascendencia divina, y recomienda prudencia y respeto: «No te precipites con tu boca ni se apresure tu corazón a proferir una palabra ante Dios. Porque Dios está en el cielo y tú en la tierra. Por tanto sean tus palabras contadas» (5,1). Si, a pesar de esto, se hacen votos o promesas a Dios, *Qohélet* exige su exacto cumplimiento: «Cuando hagas un voto a Dios, no tardes en cumplirlo; porque no le agradan los necios; lo que prometes, cúmplelo. Mejor es que no hagas voto alguno, que lo hagas y no lo cumplas» (5,3-4).

Se impone, pues, el espíritu absolutamente crítico de *Qohélet:* Todo, absolutamente todo lo que el hombre tiene a su alcance, todo lo que está y sucede bajo el sol es vacío, humo, viento, vanidad, e ir detrás de ello es ir a la caza del viento.

III. COMO SE HA JUZGADO A QOHELET

Por lo que acabamos de decir parece que tienen razón más que sobrada los que dan de *Qohélet* una imagen totalmente negativa, derrotista. Sin embargo, en su conjunto no creemos que sea así. De él se han dicho muchas cosas, demasiadas cosas. A nuestro parecer algunas acertadas, otras no tanto, o abiertamente erróneas. Por esto creemos que en muchos casos será necesario matizar o corregir o negar tales juicios y apreciaciones.

1. Introducción al tema

No podemos extrañarnos de las acusaciones que se hacen en contra de Qohélet en nuestro tiempo, pues en el siglo I de nuestra era la escuela

rabínica de Samay lo llevaba al banquillo de los acusados [1]. Lo que más llama la atención es el recrudecimiento de estas acusaciones, especialmente a partir del siglo pasado [2]. Recientemente se repiten los mismos juicios negativos [3].

2. *Acusaciones contra Qohélet*

2.1. *Contradicciones*

Uno de los capítulos en que más han insistido los que han juzgado negativamente a Qohélet ha sido el de las *contradicciones*. Éstas son demasiado evidentes como para ignorarlas, sin intentar dar una explicación. A esto se debe el que hayan surgido desde el comienzo tantos intentos de explicación y armonización, y que nosotros sistematizamos en dos capítulos: uno dedicado a la composición y otro al género o géneros literarios de Qohélet [4].

2.2. *Pesimismo*

Si hay una nota que caracterice generalmente a Qohélet entre los autores antiguos y modernos ésta es la de *pesimismo*. El comienzo del libro es un plano inclinado que nos lleva a esta conclusión: «Vanidad de vanidades –dice Qohélet–; vanidad de vanidades, todo es vanidad» (1,2). La sentencia, con algunas variaciones, se va repitiendo a través de todo el libro hasta 12,8: «Vanidad de vanidades –dice Qohélet–, todo es vanidad». Las interpretaciones que los autores dan de *hebel* pueden ser variadas, pero el tono de pesimismo es común a todas ellas [5]. De la misma manera, éste ha sido el aspecto que ha inspirado a tantos autores, ajenos al ámbito de la teología, literatos y filósofos especialmente.

Que Qohélet sea un pesimista para la mayoría de los autores, parece que debe admitirse sin discusión. En este apartado, como en todos, unos autores son muy radicales, otros más moderados. Así pasamos de la simple afirmación del pesimismo en Qohélet a una visión absolutamente derrotista del hombre. J. Pedersen dice llanamente: «El dolor causado por la falta de éxito de la vida nos suministra en primer lugar un punto de partida para comprender el pesimismo del Eclesiastés» [6]. Moderadamente se manifiesta tam-

[1] Puede verse lo que se dirá en el capítulo XIII sobre la *Canonicidad de Qoh*

[2] Esto hacia exclamar a V Zapletal en 1911 «No hay ningun libro del A T en el que se crea encontrar tantos errores filosóficos y teológicos como en el de Kohélet ¿Quién no ha oído hablar del pesimismo, determinismo, materialismo, escepticismo y epicureísmo de Kohélet? Casi en cada verso se pretende descubrir uno u otro de estos errores y se maravilla uno de que tal libro haya podido ser recibido en el canon del Antiguo Testamento» *(Das Buch,* 81)

[3] Cf J Lévêque, *La Sagesse*, 657, Ch F Whitley, *Kohelet*, 1

[4] Cf J L Crenshaw (1988), *Ecclesiastes*, 46s M V Fox considera de tanta entidad el tema de las contradicciones en Qohélet que le dedica un libro entero, cuyo título es *Qohelet and his Contradictions* (Sheffield 1989) Véase especialmente su Excursus I *Aproximaciones a las contradicciones en Qohelet*, 19-28

[5] Véase el Excursus 2º sobre *hebel*

[6] *Scepticisme*, 345

bién Bo Isaksson, al escribir: «El rasgo pesimista en Qohélet, que yo preferiría llamar agonía del vacío o sentimiento del absurdo...» [7]. H H Schmid, sin embargo, es contundente: «En el mundo, como lo ve Qohélet, no hay apenas lugar para el hombre, ni siquiera en un lugar limitado» [8].

En cuanto al origen del pesimismo de Qohélet unos lo han visto fuera de Israel, en Egipto o Mesopotamia [9], otros en Israel [10]. La respuesta completa a esta pregunta va unida a la que se dé a propósito del capítulo sobre los influjos a que está sometido Qohélet, y no en último lugar en su vida personal o muy cercana. En este sentido hay que tener muy en cuenta la situación socio-política que se vivía en su tiempo [11]

2.3. *Escepticismo*

El escepticismo es fruto espontáneo del pesimismo y viceversa [12] D Michel cree, sin embargo, que «más aceptable que la clasificación 'pesimista' es con seguridad 'escéptico', de hecho Qohélet ha sido presentado con frecuencia desde este punto de vista» [13].

El abierto optimismo que reinaba en el ámbito de la sabiduría tradicional desaparece en gran parte del horizonte de Qohélet, porque, fundado siempre en su experiencia, él es «un escéptico teórico del conocimiento» [14].

Ha tenido fortuna una frase atribuida a H. Heine: Qohélet es «la glorificación (das Hohelied) del escepticismo», signo manifiesto de que la gran mayoría de los autores ha visto bien reflejado el escepticismo en Qohélet. No hace mucho tiempo se demostró que H. Heine no hablaba de Qohélet sino de Job [15].

[7] *Studies*, 40

[8] *Wesen*, 188 Una sentencia parecida es la de R H Pfeiffer (cf *The Peculiar*, 104-106)

[9] Dice, por ejemplo, R B Y Scott «Las raíces mas profundas de nuestro autor estan en el aspecto escéptico, pesimista de la sabiduria de Egipto y Mesopotamia» (*Ecclesiastes*, 198)

[10] «La unica explicacion adecuada del origen del pesimismo del Eclesiastes debe ser encontrada dentro de la tradición hebrea» (C C Forman, *The Pessimism*, 342)

[11] L Chopineau apuntaba que «la falta de exito en la vida social y politica seria la fuente del pesimismo de Qohélet expresión de la filosofía de la vida de una clase dominante, desposeida de su poder» (*L'image*, 599)

[12] A veces los autores pasan del uno al otro sin advertirlo, o quizás con plena conciencia

[13] *Qohelet*, 88, y cita a E Pedersen (*Scepticisme*, 317-370), R H Pfeiffer (*The Peculiar*, 100-109), M A Klopfenstein (*Die Skepsis*, 97-109), R E Murphy (*Qohelet*), J L Crenshaw (*The Birth*)

[14] D Michel, *Qohelet*, 33, cf p 89 Así también lo confirma J M Rodriguez Ochoa, al afirmar un poco exageradamente que en Qoh, «de todos los elementos que constituían el antiguo ideal de vida no queda nada, sólo un escepticismo doloroso» (*Estudio*, 44) Más duro aun es el juicio de G von Rad «Es preferible concebir la obra [Qoh] como una nota marginal a la tradicion sapiencial, de un escepticismo por cierto muy amargo» (*Teologia del Antiguo Testamento*, I 550) Eso de la marginalidad de Qoh nos parece desacertado Cf tambien A M Dubarle, *Ou en est*, 412

[15] F Ellermeier en 1965 deshizo el malentendido, publicando el texto completo de H Heine (*Randbemerkung*) La parte central dice «¿Por qué el justo tiene que sufrir tanto sobre la tierra? ¿Por que tienen que perecer talento y lealtad, mientras que el bufón fanfarron ? El libro de Job no resuelve este penoso problema Al contrario, este libro es el cántico del escepticismo» (*Randbemerkung*, 93)

J. Pedersen comienza así su célebre artículo sobre el escepticismo israelita: «En Israel el escepticismo tiene un representante característico es el autor del Eclesiastés» [16]. O como escribe G. von Rad: «Ese escepticismo aparece en toda su amplitud y con una energía hasta entonces inaudita en el libro de Qohélet» [17]. Sobre esto, al parecer, no hay muchas dudas [18]. Qohélet es un investigador incansable, aunque en él se dé la paradoja de que sólo se fía de sus comprobaciones y, al mismo tiempo, desconfía de sus propias posibilidades.

Generalmente se reconoce que el escepticismo hace dudar a Qohélet «solamente de las posibilidades humanas, no de la realidad de Dios» [19]. Como apuntamos en otro lugar, Qohélet jamás pone en duda la existencia de Dios; de lo que sí duda (y hasta lo niega) es de poder llegar a conocer cómo Dios está presente y actúa en el mundo y en la historia [20]. Duda también de cualquier sistema que asegure al hombre poder llegar a conocerle con toda seguridad o a los enigmas de la naturaleza y de la vida humana, «de todo aquello que sucede bajo el sol» [21].

En cuanto a las causas y raíces del escepticismo en Qohélet, probablemente hay que responder de la misma manera que lo hacíamos al tratar de

La causa de este craso error está nada menos que en Franz Delitzsch, que, en su Comentario a Job de 1864, aplica a Qohélet la sentencia de H Heine, haciendo notar que Heine habla de Job, no de Qohelet Sin embargo, en el *Comentario a Qohelet* de 1875 leemos «Por esto se podría llamar al libro de Kohélet el cántico del temor de Dios, mejor que 'el cántico del escepticismo', como lo llama H Heine» (F Delitzsch, *Hoheslied und Koheleth*, 190 = *Commentary*, 183) Curiosamente, al año siguiente, 1876, se publicaba la segunda edición del *Comentario a Job* El pasaje de la primera edición, en que se cita a H Heine, permanece inalterado, es decir, correctamente (cf F Ellermeier, *Randbemerkung*, 94) A F Delitzsch podemos aplicar aquello de Horacio «Quandoque bonus dormitat Homerus» (*Ars*, 359) Pero el error de F Delitzsch se repite todavía en los Comentarios a Qohélet E Wolfel advertía en 1958 que todos citan la célebre frase de Heine, pero que nunca se indica en qué lugar de sus escritos se encuentra y añadía que fue F Delitzsch el que citó por primera vez en su Comentario a Qoh (cf *Luther und die Skepsis*, Munich 1958, 60) Así lo constata simplemente H W Hertzberg en su comentario (cf *Der Prediger* [1963], 222) y extrañamente también S Holm-Nielsen en 1974 (cf *On the Interpretation*, 168), a pesar de que, como hemos visto, F Ellermeier había descifrado el enigma en 1965 K Galling (*Der Prediger*, 84 nota 1) y A Lauha (*Kohelet*, 22) lo explican ya correctamente en sus comentarios, pero la mayoría de los autores no se ha enterado de ello todavía

16 *Scepticisme*, 317

17 *Teología del Antiguo Testamento*, I 549s

18 «En la actualidad hay un acuerdo general que el libro [Qoh] es la obra de un escéptico derrotista» (S Holm-Nielsen, *The Book*, 40)

19 M Hengel, *Judentum*, 219, que cita a J Pedersen (*Scepticisme*, 344) Cf G von Rad, *Teología del Antiguo Testamento*, I 548

20 «Qohélet no es, de ningún modo, un ateo nihilista» (G von Rad, *Teología del A T*, I 551) R E Murphy escribe «Deberíamos matizar algo nuestro título [*Qohelet el escéptico*] quizá *Qohelet el escéptico fiel* sería más apropiado el escepticismo no excluye la fe» (*Qohélet*, 358) Ilustra su afirmación con una anécdota personal con G von Rad y concluye la respuesta de von Rad «de que el escepticismo no excluye la fe nos coloca en la perspectiva acertada para interpretar el pensamiento de Qohélet» (*Ibidem*)

21 R H Pfeiffer asegura que «Eclesiastés es no solamente un escéptico con relación a los sistemas filosóficos de su tiempo, sino también con relación a la búsqueda de un *summum bonum* de valor permanente» (*The Peculiar*, 108), cf M A Klopfenstein, *Die Skepsis*, 98 108-109

las causas del pesimismo. No es necesario ir muy lejos para encontrarlas, es decir, en la experiencia real de la vida de Qohélet, o en su propio sistema y método de conocimiento: lo que él ha averiguado en sus investigaciones, lo que ve con sus propios ojos y perciben todos sus sentidos en la vida real, social y política son el fundamento de su propio escepticismo [22]. Sus frustradas experiencias religiosas hacen que se levante una interrogación ante todo· ¿de qué sirve...?, ¿qué aprovecha...?, ¿qué diferencia hay entre el justo y el impío, etc.? [23].

2.4. *Agnosticismo*

A Qohélet no se le acusa de agnosticismo en el sentido filosófico estricto, pues es evidente que no se abstiene de afirmaciones acerca de Dios y de la naturaleza de lo creado [24], algo que, en ningún caso haría un auténtico agnóstico [25]. Pero analizando sus propias confesiones se puede descubrir «un cierto agnosticismo», como diría A. Allgeier [26].

La actividad de Qohélet se centra en investigar, averiguar, intentar saber más y más: «Me dediqué a conocer la sabiduría y a observar las tareas que se realizan en la tierra» (8,16). Después de su inmenso esfuerzo, que simboliza muy bien el esfuerzo de la mente humana, llega a la conclusión de que «el hombre no puede averiguar lo que se hace bajo el sol; por esto el hombre se fatiga buscando, pero nada averiguará; y aunque el sabio diga que lo sabe, no podrá averiguarlo» (8,17). El misterio, como una densa nube, lo envuelve todo: «Lejano está lo que existe y profundo, profundo, ¿quién lo descubrirá?» (7,24; ver también 1,8.17, 3,11; 11,5). Especialmente impenetrable

[22] Cf M A Klopfenstein, *Die Skepsis*, 105s

[23] Cf R H Pfeiffer, *The Peculiar*, 100s, A Lauha, *Kohelet*, 17 y H P Muller, *Neige*, 247-248, a los que habra que matizar en otro lugar Una semblanza del escéptico en general, que se inspira en Max Horkheimer, la podemos ver en B Lang, *Ist der Mensch* (1979), 118 A continuación viene la aplicación a Qohélet «Si pasamos del escéptico de Horkheimer a Kohélet, encontramos muchas afinidades Kohelet es seguro un rico aristócrata, lo revela el desconocimiento con que habla del sueño feliz del pobre diablo hambriento (5,11) Probablemente no había tenido que sufrir nunca personalmente el lado negativo de la vida Como Montaigne se refugiaba en su palacio, como en una isla de felicidad, así lo hacía Kohelet en sus fiestas Tampoco interviene Kohélet en la política, ni emprende nada para cambiar la miseria del mundo, para lo que él tiene un ojo tan avizor Él queda desamparado ante los acontecimientos y se deja llevar, como Montaigne, de lúgubres pensamientos Nada extraño que Montaigne leyera gustoso a Kohélet» (*o c*, 118-119)

[24] Prácticamente todos los comentaristas suscribirían lo que G von Rad admite sin titubeos «Qohélet no es, de ningún modo, un ateo nihilista Sabe que el mundo ha sido creado y es regido continuamente por Dios» (*Teología del A T* I, 551), y también «En el tema de la existencia de Dios y de su actuación soberana en el universo el Eclesiastes comparte absolutamente la concepción tradicional de los sabios» (*Sabiduría*, 292)

[25] En este sentido parece que R B Y Scott se contradice, al afirmar que Qohélet «no es ateo, él afirma la existencia y el poder de Dios, como presupuesto de su filosofía *agnóstica y fatalista*» (*The Way*, 170, el *subrayado* es nuestro)

[26] *Das Buch*, 15

para el hombre es el futuro: «Pues es grande el mal que amenaza al hombre, ya que él no sabe lo que sucederá, pues ¿quién le va a anunciar cuándo sucederá?» (8,6b-7; ver también 6,12; 7,14; 10,14).

Estas confesiones de Qohélet ofrecen la ocasión a algunos autores para dar de él un juicio muy negativo en cuanto a sus posibilidades de conocimiento [27]. Aquí reside la diferencia tan radical entre el sabio Qohélet y la sabiduría tradicional o «antigua» de Israel. Ésta es optimista, demasido optimista quizá, y para ella la realidad es transparente; en el mundo y en los sucesos con facilidad encuentra que Dios le habla. En Qohélet, sin embargo, al hombre «el universo le resulta mudo, a pesar de que la poderosa mano de Dios no deja de ejercer sobre la creación su dominio soberano» [28]. Y si el universo es *mudo* para el hombre, no hay posibilidad de diálogo [29].

Estas son las limitaciones que Qohélet atribuye al hombre en el ámbito del conocimiento; éste es, por tanto, también el horizonte de su agnosticismo.

2.5. *Determinismo y otras calificaciones*

No es infrecuente el uso de la palabra *determinismo* entre los comentaristas de Qohélet; pero su significado es equívoco. Desde el extremismo exagerado de R B.Y. Scott, que en la práctica convierte al Dios de Qohélet en un dios griego, imposibilitado de actuar en la historia [30]; hasta el uso más matizado de *determinismo,* que coincide con el de las leyes puestas por Dios en la naturaleza [31]. En este caso no se niega la libertad de Dios [32]. En cuanto a la

[27] Uno de los mas significados es G von Rad, que generaliza demasiado sin añadir algún matiz que quizás sea necesario «El universo y los acontecimientos intramundanos le resultan al Eclesiastes absolutamente incomprensibles» *(Sabiduria,* 289) Por supuesto que, segun von Rad, mas incomprensibles son todavia a Qohélet los designios de Dios «El hombre es incapaz de conocer (las) disposiciones de Dios, es decir, 'su acción' en el universo» *(Sabiduria,* 287) Hay que suponer, por tanto, que lo que Qohelet sabe de Dios, lo sabe por la fe que ha heredado y que vive en su comunidad

[28] G von Rad, *Sabiduria,* 293

[29] L Gorssen avanza un poco más y convierte al hombre en un desconocido a si mismo «El hombre es una pregunta sin respuesta para él mismo» *(La coherence,* 314)

[30] «La doctrina de la divina Providencia se hace en Qohelet un determinismo arbitrario y absoluto Cualquier posibilidad de intervencion divina en la naturaleza o en los asuntos humanos esta excluida, puesto que nada nuevo sucede bajo el sol» *(Ecclesiastes,* 198) El hombre esta, por consiguiente, dominado por el fatum (cf el breve comentario que hace a 6,10 en p 233)

[31] Al parecer esto es lo que pretende decirnos G von Rad, al escribir «El Eclesiastes está convencido de que existe algo asi como una norma, que ejerce misteriosamente su dominio sobre todos los acontecimientos » *(Sabiduria,* 288), como ejemplos aduce 3,18 17, 8,6, 9,11-12

[32] G von Rad nos dice El Eclesiastés «está convencido de que todo está en manos de la libre actuacion de Dios» *(Sabiduria,* 289) Pero de un Dios despota y arbitrario, según algunos «El rasgo esencial de la concepción de Dios en el Eclesiastes es, según A Lauha *(Die Krise,* 186) y O Rankin *(Ecclesiastes,* New York 1956, 18), la incoherencia ética de la actitud divina Dios favorece o desfavorece a los hombres segun su voluntad, se convierte en un despota incomprensible y arbitrario La religion se pervierte en fatalismo, la ley en incertidumbre» (L Gorssen, *La coherence,* 315)

libertad del hombre en Qohélet, generalmente se afirma su defensa [33], pero también se oye alguna voz discrepante [34].

A Qohélet se le han aplicado otras muchas calificaciones, como *cínico, nihilista. epicúreo;* cada día son menos frecuentes, pero todavía se dan [35].

3. *Defensa de Qohélet*

¿Es necesario defender a Qohélet de todo lo que se le ha imputado? No lo creo, puesto que de él se han dicho cosas contradictorias R.B Y. Scott afirma que «el autor es un racionalista, un agnóstico, un escéptico, un pesimista y un fatalista», y como anotación aclaratoria añade simplemente: «¡Los términos no se emplean peyorativamente!» [36]. ¿Qué significado tienen, pues, los términos? El autor no lo explica. Sin embargo, no creemos que sea acertado lo que en otro tiempo se hizo: la defensa a ultranza de Qohélet, más por motivos dogmáticos o simplemente apologéticos que por razones objetivas [37].

3.1. A Qohélet se le ha echado en cara que es *un ser contradictorio.* Al decir esto, generalmente se piensa de modo cartesiano y occidental. El modo de pensar de Qohélet es típico del ámbito semita, que también es lógico, por supuesto; pero a su manera: más comprehensivo, más vital, con más alusiones, menos definido. Qohélet se enfrenta a la realidad y la quiere reflejar como la ve [38]. La vida está llena de contradicciones; el sabio no debe cerrar los ojos a lo que le rodea y menos Qohélet que lo observa todo Él ha dejado grabado en su pequeño libro lo que ha vivido, aunque sea fragmentariamente [39].

3.2. *Optimismo relativo.* A la característica de pesimismo, con que una

[33] «Eclesiastes presupone la libertad de la voluntad (1,13 17, 2,1-10, etc)» (R H Pfeiffer, *The Peculiar,* 108)

[34] «Contra esa misteriosa determinacion [que domina en la naturaleza] no hay posibilidad de resistencia El hombre es totalmente esclavo del destino 'El hombre no puede enfrentarse con uno mas fuerte' (Ecl 6,10) Ahora ya esta suficientemente claro qué es lo que se oculta detrás de esa inexorable determinacion, Dios mismo es el que fija 'los días contados' de la existencia Dios ha 'creado' no sólo el tiempo de prosperidad, sino igualmente el de adversidad, y así hay que aceptarlo (Ecl 7,14)» (G von Rad, *La sabiduria,* 289), cf V Zapletal, *Das Buch,* 82s, donde cita a M Lutero y a G Wildeboer

[35] Cf H Lusseau, *El Eclesiastes,* 681 F A Spina, al darnos cuenta de un juicio de R B Y Scott, añade «En gran parte esta evaluación, que de ningún modo se reduce a Scott, proviene de la perspectiva cínica y quizas hasta nihilista, que caracteriza al libro» *(Qoheleth,* 267) Se puede citar la controversia entre los autores a propósito de Sab 2 ¿Quiénes son los impíos de este gran discurso? Ver mi comentario a Sabiduria (a Sab 2,1, especialmente nota 7), cf J Pedersen, *Scepticisme,* 370, A Dupont-Sommer, *Les 'impies' du Livre de la Sagesse sont-ils des Épicuriens?* RHT 111 (1935) 90-112

[36] *Ecclesiastes,* 192, cf tambien pp 199s

[37] Cf D Buzy, *La notion,* 510, ver también A Bea, *Liber,* IX

[38] J Durandeaux se expresa así «Para 'salvar' a Dios, Qohélet no ha escondido nada de lo que causaba escandalo en el mundo en que vivía la injusticia, el mal, la muerte Se ha negado a recurrir a los caminos faciles de una teología simple que todo lo justifica en nombre de Dios no ha esquivado ninguna de las mayores contradicciones a las que se enfrenta todo creyente» *(Une foi,* 182) Ni tenía por qué hacerlo

[39] Cf B Pennacchini, *Qohelet,* 493

corriente de comentaristas ha etiquetado el libro de Qohélet, otra corriente, no menos fuerte en la actualidad que aquélla, propone la de *optimismo relativo*. No es que se pretenda eliminar de Qohélet los lugares abiertamente pesimistas; simplemente se incluyen en el juicio global los muchos pasajes que presentan otra visión de la realidad. Un pesimismo absoluto en Qohélet no puede mantenerse a no ser que se quiera mutilar el texto, eliminando de él las invitaciones a la alegría, tan típicas de Qohélet [40].

Como a Qohélet no se le puede encerrar en un adjetivo por muy importante que sea, alguno piensa que habrá que calificar su *actitud de ecléctica* [41].

3.3. ¿Qué decir del *escepticismo* de Qohélet? Ciertamente no es un escepticismo paralizante Uno de los más grandes defensores del escepticismo de Qohélet, J. Pedersen, afirma de él: «Pero lo que es característico del Eclesiastés, como judío, es que a pesar de toda su amargura y de la falta de confianza que caracteriza su teoría, en la práctica no desespera; recomienda una perseverancia tenaz, un esfuerzo infatigable para probar todas las posibilidades (11,1-6). En teoría, se queda con los brazos cruzados; en la práctica, actúa» [42].

Algunos niegan abiertamente que Qohélet sea un escéptico [43], otros lo aceptan sólo en parte [44]. Esto quiere decir que se admite que Qohélet pone en duda casi todo lo que antes de él se había aceptado sin titubeos, que relativiza gran parte de nuestros conocimientos y apreciaciones [45].

3.4 Sobre *el determinismo* y *fatalismo* en Qohélet observamos algunas precisiones muy atinadas, que dejan muy claro tanto la libertad de Dios en sus actuaciones como la del hombre al plegarse a las disposiciones divinas [46]. Dios es soberano en el ejercicio de su gobierno (cf. 3,14; 7,13; 9,1), pero esto no hace peligrar la libertad del hombre que Qohélet supone en muchos pasajes (cf. 3,16-17; 4,17-5,6; 7,29).

40 Como nos dice D Michel «Si [a Qohelet] se le quiere poner la etiqueta de 'pesimista', se debe hablar al mismo tiempo de su optimismo» *(Qohelet*, 87) R Braun matiza «No necesariamente hay que clasificarlo ni como pesimista ni como fatalista, pues el, a pesar de las limitaciones del hombre, invita al conocimiento del lado alegre de la vida y a la actividad como autentica posibilidad de realizacion del ser humano, lo que, segun Nietzsche, a lo mas podría calificarse como 'pesimismo de la fuerza'» (*Kohelet*, 181) N Lohfink cree que «se le malentendería calificando de pesimismo su suave melancolia» *(Valores*, 39)

41 A Bonora escribe «Para Qohelet la alternativa no esta entre pesimismo y optimismo ¡Una cierta actitud ecléctica puede ser sabiduria! *(Qohelet*, 129s) En su orientación fundamentalmente optimista le llama tambien «maestro en la enseñanza para gozar de la vida» *(o c*, 97)

42 *Scepticisme*, 368

43 A Vaccari sostiene que «aunque Qoh piensa que nosotros no podemos entrar en los planes de Dios sobre el gobierno del mundo, sin embargo, supone muchas cosas ciertas acerca de Dios y del orden físico y moral, alaba tambien la ciencia (7,12 19, 9,13-18) y confiesa que es mas provechosa que la ignorancia, como la luz con relación a las tinieblas (2,13s), aunque declara que no basta para la felicidad del hombre (2,15s) Luego no es esceptico» *(Institutiones*, 77, n° 82), cf W Zimmerli, *Das Buch*, 137, E Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, III 2, p 304, D Lys, *L'Ecclesiaste*, 75

44 Cf M A Klopfenstein, *Die Skepsis*, 98

45 Cf A Bonora, *Qohelet*, 69, H Lusseau, *El Eclesiastes*, 681

46 F Notscher afirma sin atenuaciones que «Dios ejercita su voluntad completamente libre y sin coaccion» *(Schicksal*, 462)

Las lamentaciones de Qohélet no tienen como centro la libertad o falta de libertad del hombre, sino el no poder conocer hasta el fondo las cosas y los acontecimientos, sobre todo los inminentes, y el no poder introducir cambios a placer [47].

3.5. ¿Es posible todavía liberar a Qohélet de las acusaciones que se le han hecho de *epicúreo, hedonista y cínico?* Ciertamente no se puede negar lo evidente, sus afirmaciones: «Esto es lo que yo he comprendido: La felicidad perfecta consiste en comer y beber y disfrutar de todo el trabajo con que uno se fatiga bajo el sol los pocos días de la vida que Dios le ha dado. Tal es su paga» (5,17). Y como ésta otras muchas (cf. 2,24a; 3,12.22a; 8,15a; 9,7-9a; 11,7-12,1a) [48].

En primer lugar, no es censurable sin más invitar a gozar en la vida de los bienes de este mundo. Todo depende de cómo se quiera conseguir. Una es la forma que propone Epicuro y los verdaderos hedonistas, y otra muy distinta la que propone Qohélet [49]. Y no solamente se distancia Qohélet de Epicuro y de sus fieles secuaces, sino también de corrientes parecidas, pero más antiguas, de Egipto [50].

IV. ASPECTOS POSITIVOS DE QOHELET

La tradición rabínica que atribuye al rey Salomón, ya anciano, la autoría del libro del Eclesiastés [1], es pura leyenda, pero manifiesta y marca al mismo tiempo la orientación pesimista de los intérpretes judíos y cristianos durante siglos. Sabemos que la corriente pesimista ha predominado hasta nuestros días, por lo que ha sido la responsable de que se hayan desconocido aspectos muy importantes de Qohélet, pues «el libro de Qohélet está lleno de alegría y de deseo de vivir» [2], como apuntamos a continuación.

[47] Cf. F. Nötscher, *Schicksal*, 462.

[48] Véase el análisis que de todos estos pasajes hace R.N. Whybray en *Qoheleth*.

[49] Cf. J. Durandeaux, *Une foi*, 42. Del mismo J. Durandeaux es esta magnífica sentencia: «Aprendo de Qohélet que es posible amar todos los placeres amando a Dios y sin ser neurótico» (*o.c.*, 179). A propósito del poema sobre la vejez 12,1-8, escribe A. Bonora: «¡Qohélet es el realista desencantado! No es un hedonista desenfrenado o epicúreo, sin embargo, invita a gozar cada día de la vida como don divino» (*Qohelet*, 139).

[50] Nos lo recuerda G. von Rad: «Aunque estas palabras [Qoh 5,17] recuerdan expresiones semejantes del antiguo Egipto, Qohélet se distancia bastante claramente de ese hedonismo, a menudo cínico, que suele ser hermano de la desesperación. Las frases donde aconseja aprovechar y gozar todo lo que se pueda, contienen una referencia a Dios, son incluso las únicas que ponen en relación asombrosamente directa la acción humana con la voluntad positiva de Dios: esto 'agrada a Dios' (Qoh 9,7b); cf. 2,25; 3,13; 7,14; 9,7s» (*Teología del Antiguo Testamento*, I 552s).

[1] Cf. R. Gordis, *Koheleth - the Man*, 39.

[2] A. Bonora, *Qohelet*, 143.

1. *Qohélet y su sana personalidad*

Un libro, por lo demás muy breve, que ha causado tal diversidad de opiniones entre autores de mucha valía y de todas las tendencias, no ha podido ser escrito por un autor mediocre y vulgar. Hacemos nuestro el parecer de R.H. Pfeiffer que dice de Qohélet: «Su originalidad de pensamiento y su honestidad mental difícilmente pueden ponerse en duda; su libro, en conjunto, no tiene paralelo ni entre los judíos ni entre los griegos» [3].

Tienen razón todos los que han hablado del espíritu crítico de Qohélet, porque, como ya lo subrayamos anteriormente, lo tiene y en sumo grado. Verdaderamente «Qohélet es un maestro en desenmascarar y desnudar, en poner al descubierto y hacer salir a la luz todo aquello que los hombres intentan esconder, embellecer, enmascarar. Él llama al pan, pan» [4]. Él se enfrenta, a cara descubierta, a los más graves problemas que atormentan al hombre, y pone por escrito sin remilgos el resultado de sus investigaciones sobre el escaso valor de las cosas, aun las más estimadas, sobre la mentira de la vida en la familia y en la sociedad, sobre la concepción mercantilizada de la religión y los supuestos conocimientos del ser misterioso de Dios, sobre la fría realidad de la muerte y su repercusión en la manera de concebir la vida, etc. Por esto causa escándalo tantas veces y, sin embargo, tiene razón en lo que dice.

En este sentido es verdad que Qohélet es «un sabio pesimista, desencantado, un poco maestro de la sospecha, un poco resignado e impotente, testimonio de la crisis de los valores sapienciales tradicionales» [5]. Pero también es verdad que la vida es complicada, que los hechos y las situaciones unas veces tienen muchos sentidos y otras veces no tienen ninguno, o, al menos, nosotros no lo encontramos. Qohélet abre los ojos a la realidad en la que «se da el mal y el bien que no podemos cambiar y ante los que nos vemos desvalidos. Él nos protege del frívolo optimismo y de la superseguridad cristiana» [6]. Por todo lo cual podemos clasificarlo como un lúcido pensador realista, que con su fina ironía pone en solfa «todas las doctrinas, ideologías, prácticas, usos y creencias con las que los hombres se figuran 'conocer' la realidad definitiva y exhaustivamente» [7].

2. *Qohélet busca el sentido de la vida*

Si tuviéramos que poner una característica común a las reflexiones y divagaciones de Qohélet, ésta sería probablemente la de «búsqueda»; búsqueda, pero ¿de qué? La pregunta no es retórica, sino, a mi modo de ver, la más importante que podemos hacernos al leer Qohélet e intentar adentrar-

3 *The Peculiar*, 109.
4 A Bonora, *Qohelet*, 150.
5 G. Ravasi, *Qohelet*, 37s.
6 B. Lang, *Ist der Mensch* (1979), 124.
7 A. Bonora, *Qohelet*, 150.

nos en lo más íntimo y respetado de la personalidad de Qohélet. Si descubrimos lo que buscamos consciente o inconscientemente en nuestra atareada vida, nos encontramos a nosotros mismos, ya que somos un puro deseo que hay que satisfacer. Pero entonces preguntamos por el sentido o sinsentido de nuestros afanes y así hemos llegado a una de las preguntas más importantes que podemos hacer. «El sabio busca la comprensión de la vida humana» [8], Qohélet es un sabio.

Los que subrayan los aspectos negativos de Qohélet, no ven en él a un enamorado de la vida; sin embargo, ninguno ha podido afirmar que Qohélet invite al suicidio, ni aún en los momentos más oscuros de la existencia. H.H. Schmid admite que en este punto Qohélet no es consecuente [9]. La razón para Qohélet es obvia, ya que el hombre no es dueño de su vida ni del día de su muerte (cf. 8,8). Qohélet está en favor de la vida a pesar de sus misterios y contradicciones, pues, a fin de cuentas, «vale más perro vivo que león muerto» (9,4).

No son muchos los autores que hacen de la vida el centro de atención de Qohélet, a pesar de todas las apariencias en contra. Esto es lo que de verdad preocupa a Qohélet: el sentido de la única vida que tenemos y que tanto apreciamos. Da vueltas y más vueltas para ver si puede descifrar el enigma de nuestra existencia. ¿Y qué es lo que descubre?

3. *La vida no tiene sentido trascendente*

El intento persistente de Qohélet por comprender la existencia de las cosas en general, y de la vida humana en particular, queda estrepitosamente fallido. La razón más fundamental de este fracaso –causa principal del pesimismo en Qohélet– reside en la incapacidad del hombre para comprender las obras de Dios, y en la más radical aún para descifrar los designios de Dios. Sobre lo primero leemos: «observé todas las obras de Dios: el hombre no puede averiguar lo que se hace bajo el sol; por esto el hombre se fatiga buscando, pero nada averiguará» (8,17), y si el hombre no puede «abarcar las obras que Dios hace de principio a fin» (3,11), mucho menos podrá adentrarse en el misterio mismo de Dios. El mero intento ya es una temeridad, ya que, en expresión gráfica del autor: «Dios está en el cielo y tú en la tierra» (5,1).

A esto se añaden las consecuencias que Qohélet saca de sus persistentes reflexiones sobre la muerte. Para él es evidente que la muerte pone fin definitivo a la única vida del hombre que conocemos, o a «los días contados de su vida» (2,3), «los pocos días de la vida que Dios le ha dado» (5,17), «los días de su vida que Dios le ha regalado bajo el sol» (8,15), «los días de tu

[8] L. Gorssen, *La coherence*, 323

[9] Cf *Wesen*, 192 G von Rad reconoce que «Qohélet se detiene de repente ante la bancarrota total No saca la misma consecuencia que el conocido dialogo babilónico entre el señor y su esclavo (ANET, 438) No recomienda el suicidio, se siente agarrado ante el abismo de la desesperación (Qoh 5,17)» (*Teología del Antiguo Testamento*, I 552)

vida fugaz que Dios te ha concedido bajo el sol» (9,9). Si Qohélet hubiera descubierto de alguna manera que el destino del hombre se proyectaba más allá de la muerte, lo hubiera consignado en su libro, como lo hizo el autor de Sabiduría tiempos después. Pero entonces Qohélet no sería el libro canónico que conocemos. Este no descubrimiento de Qohélet en sus investigaciones otorga paradójicamente a sus múltiples pensamientos un valor trascendental: la relativización de todo cuanto existe y puede hacerse bajo el sol, ya que todo cuanto existe, excepto Dios, es de valor relativo. Qohélet expresa este «descubrimiento» con su variada fórmula favorita: «todo es vanidad», «también esto es vanidad y caza de viento», etc.

4. *Qohélet y los parciales pero alegres sentidos de la vida*

Pero Qohélet no se desespera por no haber encontrado un sentido pleno a la corta, efímera y siempre amenazada vida humana, ni ceja en su empeño, casi abocado a lo imposible, de seguir buscando no ya la felicidad perfecta, el sentido que satisfaría plenamente el ansia de absoluto de su espíritu insatisfecho, sino, al menos, partículas y fracciones de satisfacción, momentos de felicidad, espacios reducidos, limitados de vida que dan sentido a los duros y en apariencia baldíos esfuerzos del hombre en su diaria tarea «bajo el sol».

Ciertamente la vida está demasiado salpicada de sinsabores, pero también tiene sus encantos. Qohélet los va descubriendo a lo largo de sus reflexiones, los aprecia y estima en su justo pero limitado valor e invita a sus lectores a que sepan aprovecharlos, disfrutando de ellos.

Los pasajes principales en que Qohélet hace estas recomendaciones son 2,24; 3,12s; 5,17; 8,15; 9,7-9 [10]. Qohélet reconoce explícitamente que el deleite, la alegría, el gozo pertenecen al orden establecido y querido por Dios, por lo que no se le puede tildar de epicúreo o hedonista. La teoría y, sobre todo, la práctica del pueblo judío, descubrió esta orientación central de Qohélet. Por esto fue elegido Qohélet entre todos los libros canónicos, para celebrar la liturgia de una de las fiestas más alegres y gozosas del calendario judío, la fiesta de Los Tabernáculos [11].

Hay que reconocer, sin embargo, que, aun sumados todos los motivos de gozo que Qohélet nos descubre, no queda eliminado el sentido de precariedad de la vida; sus reflexiones nos lo inculcan y vuelven a teñir de «melancolía» los sentimientos más profundos de Qohélet. Esto no es una crítica desfavorable a Qohélet, sino todo lo contrario; puesto que la vida humana, tomada en serio, es una realidad agridulce aun para aquellos que hemos

[10] Estos pasajes del Eclesiastés y algunos más son objeto de un estudio de R. N. Whybray, que ve en la alegría un foco central de atención por parte de Qohélet (cf. *Qoheleth* [1982], 88).

[11] R. Gordis nos lo recuerda, manifestando así su última interpretación, más optimista que las anteriores: «Que el tema fundamental del libro era la *simhah*, el disfrute de la vida, fue claramente reconocido por las autoridades religiosas judías, que justificaron así la costumbre de la lectura de *Kohélet* en la sinagoga en la fiesta de los Tabernáculos, la Estación del regocijo» (*Koheleth – the Man*, 131).

conocido el mensaje de Jesús. Lo importante no es sobrevalorar la realidad, sino aceptarla como es, con sus luces y sus sombras; pues a pesar de todos los pesares: «Realmente es dulce la luz y agradable a los ojos ver el sol» (11,7), aunque no siempre sea de día ni brille el sol [12].

V. ACTUALIDAD DE QOHELET

¿Tiene sentido plantearnos la pregunta sobre la actualidad de Qohélet? Teóricamente parece una contradicción afirmar que un libro escrito hace más de dos mil años sea actual. Sin embargo, no lo es. Qohélet es, sin duda, un libro muy antiguo para nosotros; pero la sensibilidad del autor está muy cercana a la del hombre de nuestro tiempo. Muchas de las preguntas que se hace son las mismas del hombre contemporáneo; las respuestas que da, cuando las da, ¿son también válidas para nosotros? Esto puede ser más discutible; de hecho los autores no se ponen de acuerdo.

Alguno reduce la función de Qohélet a «una advertencia» [1]; lo cual parece demasiado poco. Más acertadamente A.M. Dubarle afirma que «más que un mensaje, el Eclesiastés es un testimonio. Es la expresión de una experiencia y no la transmisión de una comunicación divina al modo de los profetas» [2]. Que realmente Qohélet sea un testimonio, un testimonio de valor inapreciable, lo vamos a ver a continuación.

1. *Qohélet analiza la realidad críticamente*

No intentamos afirmar que Qohélet se enfrenta a la realidad de la vida despojado de todo «a priori». Esto es simplemente imposible. Nadie puede dejar sin más el bagaje cultural que lo constituye, la formación espiritual que ha recibido. Pero un espíritu crítico puede observar la realidad e intentar reflejarla, sin dejarse llevar por la corriente del modo común de pensar,

[12] Cf E Glasser, *Le proces*, 205

[1] F N Jasper intenta reivindicar de alguna manera el papel de Qohelet, pero su vision es bastante reduccionista, él escribe, por ejemplo «Nuestros problemas *son* nuevos y no vamos a encontrar la respuesta en un libro escrito hace más de dos mil años Podemos determinar, en cualquier caso, que Eclesiastés no es un ejemplo para nosotros, pero sí una advertencia» (*Ecclesiastes*, 273)

[2] *Los sabios*, 149 = *Qoheleth*, 122 Que Qohélet no sea un mensaje, lo afirma también F N Jasper Qoh «difícilmente es un 'mensaje'» (*Ecclesiastes*, 260), pero no coincide con lo de ser un testimonio

sometiendo los pareceres a la criba de la duda y, si parece oportuno, a la de la contradicción. En esto Qohélet participa bastante del auténtico talante del espíritu moderno, que es crítico por excelencia [3].

Qohélet es, por tanto, un observador realista, no un frívolo optimista que todo lo resuelve acudiendo a la fe en Dios, como si ésta fuera una coartada [4]. Así pueden explicarse su actitud crítica ante la tradición sapiencial en general, el tono irónico y socarrón de muchos de sus pasajes, de la misma manera que su sana actitud ante lo positivo que percibimos en la vida, aunque Qohélet esté plenamente convencido de que todo está marcado con el sello de lo efímero.

2. *Afinidad de Qohélet con el hombre contemporáneo*

En parte ya lo hemos constatado en el párrafo anterior, pero queremos aducir una serie de testimonios que no dejan lugar a la duda razonable, acompañados de las razones que los hacen creíbles.

2.1. *Testimonios*

El descubrimiento de la modernidad de Qohélet es de nuestro tiempo, por lo que los testimonios que aducimos también lo son. La actualidad de Qohélet causa en muchos lectores de nuestros días simpatía y admiración, que se convierten en atracción irresistible o *fascinación,* como confiesa F. Crüsemann: «Me fascina la actualidad de Qohélet» [5]. A pesar de su antigüedad, lo sentimos cercano, sus palabras parecen recién pronunciadas. Algunos temas por él tratados «contienen una asombrosa actualidad intemporal» [6]. En el espíritu insaciable de búsqueda y de confrontación de Qohélet «encontramos una sorprendente semejanza con el hombre de hoy, que tiende a someterlo todo a nuevas investigaciones» [7].

[3] «¡Qué sería la sabiduría bíblica sin Qohélet!», exclama B Lang *(Ist der Mensch* [1979], 122), y continúa «Qohélet es el contraveneno de todas las teorías que huyen de la vida Él es el antípoda de una teología sin propiedades, dogmáticamente correcta, sin sujeto, es el abogado de la empiría, del 'yo he visto', es el crítico despiadado y gran realista, el que no disimula el reverso de las cosas, sino que las llama por su nombre Él describe la infelicidad humana, el desamparo, el ser-para-la muerte y el ser arrojado, anticipándose a una posterior filosofía y literatura tan acertadamente que nos reconocemos a nosotros y a nuestro tiempo en Qohélet»

[4] Cf B Lang, *Ist der Mensch* (1979), 124

[5] *Die unveranderbare,* 80 Con todo, hay que notar que la fascinación que causa Qoh no se limita a las épocas moderna y contemporánea, así podemos leer en J A Loader «Durante siglos el libro de Qohélet ha ejercido una peculiar fascinación en sus lectores, y no menos en los críticos modernos» *(Polar,* 1), y en R Gordis «Los hombres han pagado de buen grado tributo a la fascinación de Kohélet al luchar con el enigma de su personalidad» *(Koheleth – the Man,* 3) Quizás porque su situación era semejante a la nuestra, como opina J Chopineau «La actualidad del libro de Qohélet no es una paradoja, sino, por el contrario, un reconocimiento de la modernidad de su situación» *(L'image,* 603)

[6] A Schmitt, *Zwischen,* 129

[7] B Pennacchini, *Qohelet,* 493

Por su talante particular –en especial su espíritu contradictorio que tantos detractores suyos han puesto de manifiesto en el transcurso del tiempo– Qohélet es un precursor del espíritu moderno, y aún del ultramoderno [8].

Para Qohélet la experiencia, no en abstracto sino en concreto, parece ser su norma suprema. Al ser ésta contradictoria, él mismo podrá contradecirse. Estamos lejos de las apologías tradicionales, que procuraban presentar un Qohélet lógicamente impecable, libre de cualquier contradicción [9]. Por esto mismo podemos repetir con E. Glasser que «el libro de Qohélet es siempre actual», aun para aquellos que no comparten la misma fe: «Nuestro sabio suscita el interés de creyentes y de increyentes» [10].

Probablemente se podrían repetir estas afirmaciones en todas las épocas de transición, ya que en ellas se ponen en tela de juicio todas las escalas de valores y reina la inestabilidad en todos los órdenes de la vida. Algo así debió de ser la época en que vivió Qohélet y que tanto se parece a la nuestra [11]. Quizás sea ésta la razón que ha inducido a algunos autores a afirmar, con evidente exageración, que Qohélet es «el más moderno libro de la Biblia» [12].

2.2. *Por qué Qohélet es tan actual*

En el párrafo anterior nos hemos limitado casi exclusivamente a aducir sentencias en favor de la actualidad de Qohélet, sin hacer referencia a los argumentos o razones que fundamentan tales testimonios. Este es el momento de enumerar los argumentos, las causas que se descubren en Qohélet y que prácticamente siguen vigentes en la actualidad.

[8] «Qohélet anticipa un pensamiento ultramoderno, porque, en definitiva, en lugar de considerar el desorden, el sinsentido, la incoherencia y la contradicción como accidentes, como un mal que hay que eliminar y como un acontecimiento secundario o casual, presenta todo esto como un rasgo inherente a la vida humana y a la vida social El desorden y la contradiccion los integra en el ser 'normal' de la humanidad» (J Ellul, *La razon,* 217)

[9] J A Loader explica formalmente las supuestas contradicciones de Qoh por las que él llama *estructuras polares* «Las 'contradicciones' que causaron a los rabinos tantos quebraderos de cabeza, y que pueden ser eliminadas tan hábilmente por los críticos, no son otra cosa que pretendidas estructuras polares» *(Polar,* 133) Al comienzo de su estudio explica él lo que entiende por *estructuras polares* «Con 'estructuras polares' quiero significar modelos de tensión, creados por la contraposición de dos elementos, uno frente al otro Esta tendencia es tan importante en todo el libro que puede ser llamada su característica destacada En las páginas que siguen procuraré probar la tesis de que un análisis de este fenomeno nos capacitará para dar una adecuada aclaración literaria del libro» *(Polar,* 1)

[10] *Le proces,* 207 Y, lejos de perder interés, con el tiempo lo aumenta «A decir verdad se puede afirmar que la actualidad del libro del Eclesiastes va en aumento» (A Lauha, *Kohelet,* 23) Con palabras de S Bretón el Eclesiastés «podria convertirse en libro de moda Bien se lo merece» *(Eclesiastes,* 375)

[11] Expresamente lo constata M Schubert que afirma «Es fascinante la sorprendente actualidad de Kohélet en este tiempo de profundas inseguridades, en el que pierden su vigencia valores tradicionales y todavía no se han encontrado nuevos Aquí tiene Kohélet también para la actualidad su irrenunciable lugar como analista de la situación y 'guardián de una verdad en los umbrales de la auténtica realidad de la vida' (Zimmerli)» *(Schopfungstheologie,* 5)

[12] R Gordis, *Koheleth – the Man,* X

Ante todo hemos de dar gracias a Dios por encontrar entre los libros sagrados uno que tan poco lo parece, pues desafía constantemente a la teología, no oculta en ningún momento «el lado oscuro y los abismos de la vida», sino que se enfrenta a «preguntas atormentadoras», a lo negativo y contradictorio de la existencia humana: «¿Por qué Dios calla tanto tiempo ante un mundo y una historia tales? ¿Por qué protege a unos de la desgracia y miseria, y a otros los deja morir de hambre y sucumbir?» [13]. Es evidente la afinidad que existe entre Qohélet y el hombre contemporáneo, pues ambos están atormentados por los mismos problemas y preocupaciones [14].

Qohélet se muestra como el maestro del inconformismo. El argumento de autoridad: «Esto es lo que se ha dicho hasta ahora», para él no tiene gran valor (cf. Qoh 8,12-14). Todo lo critica y lo hace pasar por el tamiz de la prueba. En el fondo es la duda que todo lo penetra y que es tan familiar al hombre contemporáneo, «herencia, tal vez, de aquel extraño 'Predicador' de 23 siglos atrás» [15].

El análisis crítico de la realidad humana conduce a Qohélet a un callejón sin salida, pues descubre por un lado la complejidad de la existencia y sus contradicciones, y por otro la incapacidad humana para comprender esta complejidad y su sentido. El reconocimiento de esta realidad y las dolorosas vivencias que ello comporta acercan más y más a Qohélet al hombre de nuestros días [16].

Como es sabido, Qohélet no espera ninguna clase de supervivencia más allá de la muerte, fuera del posible efímero recuerdo de los que aún viven. Por esto la orientación de su vida está anclada en el más acá o en la visión puramente terrena de la existencia humana. Éste es otro motivo de similitud entre Qohélet y el hombre de hoy, aunque a veces sea creyente [17]. Para éstos y en el momento actual tiene un valor extraordinario la actitud de Qohélet ante la vida y ante Dios [18].

[13] A Schmitt, *Zwischen*, 131

[14] «Cuando el hombre de nuestros días reflexiona sobre los sucesos del mundo y sobre el destino histórico e individual, fácilmente llega, como Qohélet, a las mismas ideas angustiosas la pregunta del sentido de los sucesos y el sentimiento del injusto orden universal le oprimen también a él Como Qohélet vive él también bajo el influjo de diferentes ideologías En el libro del Eclesiastés oye hablar a un compañero de infortunio, apremiado por las mismas crisis ideológicas» (A Lauha, *Kohelet*, 23) J Chopineau dice de Qoh que «estamos ante un libro, cuya actualidad se siente» *(L'image*, 595), y en nota aduce las palabras de H W Wolff «El hombre de hoy, que no comprende ni al mundo ni a Dios, halla en el Eclesiastés su pariente próximo en el absurdo le abre los ojos sobre las alegrías que aún le son dadas» *(Ancien Testament* Problèmes d'Introduction, 1970 [trad franc Ginebra 1973], 180)

[15] S Bretón, *Eclesiastes*, 375

[16] H Lusseau pone en evidencia la cercanía y lejanía de Qohélet con las corrientes existencialistas agnósticas y ateas de nuestro siglo (cf *El Eclesiastes*, 689-692) Cf H P Muller, *Der unheimliche*, 455

[17] Pues una cosa es la mera afirmación teorica de las verdades de fe y otra muy distinta son las vivencias que contradicen lo puramente teórico (cf N Lohfink, *Valores*, 272s)

[18] Afirma N Lohfink en su comentario a Qohélet «Para muchos modernos agnósticos Koh es el último puente para la Biblia, para muchos cristianos de hoy la infame y querida puerta trasera, a través de la cual pueden dejar entrar en su conciencia sentimientos escéptico-

2.3. *Qohélet, maestro y guía*

La afirmación de que Qohélet sigue siendo sabio maestro y guía en nuestro tiempo no es una novedad, después de lo que hemos dicho en este capítulo. Si Qohélet sigue teniendo actualidad, es que su magisterio sigue vivo, al menos para muchos [19].

Si es verdad, como decíamos, que Qohélet puede echar una mano a los que se profesan cristianos, cuánto más a los que no profesan ninguna fe en el más allá pero creen en Dios, o simplemente esperan lo que la vida les ofrezca, manteniéndose fieles a sí mismos, a la voz de su conciencia.

VI. COMPOSICION DE QOHELET

Tratamos en este capítulo del hecho mismo de *la elaboración* o *formación* de Qohélet; prevalece el punto de vista de la acción. En concreto, pues, intentaremos dilucidar el problema de si fue uno el autor o creador de la obra literaria llamada Qohélet/Eclesiastés, o fueron *varios* y, en este caso, de qué manera.

1. *La voz de la tradición*

A la pregunta sobre si fue uno el autor del Eclesiastés, o, fueron varios los autores, la tradición judía y cristiana contesta unánimemente que fue solamente *uno*. El problema es, *en parte*, el mismo que el de la autoría salomónica. Digo en parte, porque aun los que negaban la *autoría* de Salomón, no necesariamente negaban la *unidad* de autor: si no es Salomón, es *otro*, pero no *otros*. D.C. Siegfried fue el primero que en 1898 aplicó al estudio de *Qohélet* los métodos, entonces imperantes, de la crítica de las fuentes, y expresamente defendió la pluralidad de autores para *Qohélet*, nueve en total. Hasta D.C. Siegfried mantiene, pues, pacíficamente la unicidad de autor para Qohélet.

En la Edad Moderna se esfuerzan los autores en responder a las dificultades internas del libro sin necesidad de recurrir a la pluralidad de autores de Qohélet, bien sea con las teorías antiguas del *monólogo* o *diálogo íntimo*

melancólicos que no podrían entrar por la puerta principal, en cuyo rótulo leemos premio a la virtud y fe en el más allá» (*Kohelet*, 5)

[19] En esto tiene razón A Lauha al escribir «El descubrimiento sorprendente de que también en la Sagrada Escritura se encuentra un investigador y escéptico radical puede hacer que él [el hombre moderno] reciba la palabra bíblica mejor que en la predicación convencional De esta manera la palabra de Qohélet puede tener mas efecto en nuestro tiempo que una doctrina tradicional, sin contradicciones, con los problemas ya resueltos» (*Kohelet*, 23) Un compendio de lo que podría ser el mensaje de Qohélet al hombre de hoy, puede verse en W J Fuerst (*Ecclesiastes*, 155-158)

consigo mismo [1] o con otros recursos literarios [2]. A este propósito, la más pintoresca de todas las soluciones ha sido la de G. Bickell: un accidente casual desordenó las hojas, ya preparadas para su encuadernación. Con mucha paciencia y agudeza de ingenio G. Bickell intenta reconstruir el supuesto orden original [3]. Vano esfuerzo de la imaginación, pues el texto original no se pudo escribir en códice, que aún no se conocía, sino en rollos [4].

2 *Ruptura con la tradición*

Los estudios verdaderamente críticos acerca de las fuentes literarias de los libros sagrados (del Pentateuco en concreto) se desarrollan y adquieren su máximo esplendor durante la segunda mitad del siglo XIX [5]. Poco a poco se extiende la aplicación de estos métodos críticos a los demás cuerpos del Antiguo Testamento, hasta llegar a los Sapienciales [6].

Como ya hemos apuntado en el párrafo anterior, fue D.C. Siegfried el primer autor que aplicó tales métodos al libro de Qohélet, y desde entonces empezó a hablarse expresamente de pluralidad de autores en Qohélet [7].

Por esto está más que justificado el dividir la historia de la exégesis del libro del Eclesiastés en dos períodos: antes de D.C. Siegfried (1898) y después de él.

2.1. *Desde D.C. Siegfried a D. Buzy*

Abarcamos un período de poco más de medio siglo, es decir, desde el final del siglo XIX hasta la mitad del presente. Se distinguen estos años fundamentalmente por la lucha abierta entre los defensores de la diversidad

[1] San Gregorio Magno decía «El que al final del libro [Qoh] dice *Omnes pariter audiamus*, el se es testigo de que, al representar en sí el papel de muchos, no ha hablado como uno solo» *(Dialog liber*, IV, *cap* IV PL 77,324), cf también Alcuino, *Commentaria super Ecclesiasten, cap* I PL 100,670, J G Herder «Dos almas en un solo pecho», *(Briefe, das Studium der Theologie betreffend* [Tubinga 1808], 135ss), citado por R Kroeber *(Der Prediger*, 31)

[2] Por ejemplo Qoh está compuesto de *fragmentos o de pensamientos sueltos* o a modo de *diario*, etc , pero siempre de un solo autor, A Barucq tiene en *Qoheleth*, 611-612 un resumen de sentencias bien matizadas a este respecto

[3] Cf G Bickell, *Der Prediger*, reeditado con algunas modificaciones en 1886 *Kohelet's Untersuchung uber den Wert des Daseins*

[4] Todos los autores recuerdan la teoría de G Bickell como una rareza, D Michel sentencia «Este intento de Bickell comprensiblemente no ha tenido seguidores y pertenece al museo de curiosidades de la ciencia exegética» (*Qohelet*, 17)

[5] Cf el magnífico resumen de O Eissfeldt en su *Einleitung in das Alte Testament*, Tubinga [3]1964, § 23 Mencionemos especialmente los nombres de H Hupfeld (1853), A Dillmann (1875ss), F Delitzsch (1880 1883) y J Wellhausen (1876 1885) Cf también H Hopfl – S Bovo, *Introductio specialis in V T*, Nápoles [6]1963, 34-40

[6] Cf R Gordis, *Koheleth – the Man*, 70

[7] A L Williams lo dice sin ambages (cf *Ecclesiastes*, XIX) También se afirma en A Cornely – A Merk, *Introductionis* [1934], 496) Aunque Siegfried tuvo precursores, a él se le considera el portavoz de la teoría de la pluralidad de autores (cf E Podechard, *La composition*, 170s, D Buzy, *L'Ecclesiaste*, 193, G A Barton, *A Critical*, 28, A Bea, *Liber*, VI, H W Hertzberg, *Der Prediger*, 40)

de fuentes en Qohélet, continuadores de D.C. Siegfried, y los que aún se aferran a una tradición de siglos.

En este espacio de tiempo comienza a distinguirse entre *crítico-racionalista*, en el peor de los sentidos dentro del ámbito eclesial católico [es decir, heterodoxo, no conforme con las normas doctrinales eclesiásticas] y *crítico-literario* o estudioso del texto de la Sagrada Escritura [que tiene en cuenta los contextos históricos, culturales, sociales, religiosos, etc., que influyen positivamente en los autores y redactores de los libros sagrados]. Fruto de esta importante distinción va a ser que, en adelante, ningún estudio sobre literaturas antiguas, incluida la Sagrada Escritura o Antiguo Testamento, se considerará de valor, o serio, si no es crítico.

Las causas por las que D.C. Siegfried establece la pluralidad de autores en Qohélet son, a su juicio, las contradicciones internas en el libro que actualmente poseemos [8].

G. Bickell buscaba una lógica interna en Qohélet y por esto inventó su teoría sobre el golpe de viento que desordena las hojas, ya preparadas para la encuadernación. D.C. Siegfried, convencido de que «es un esfuerzo inútil querer demostrar un plan y una disposición orgánica en el libro de Q.» [9], se lanza a la nueva aventura de encontrar los diferentes responsables o autores de todas y cada una de las sentencias de Qohélet. Él piensa que tal y como lo conserva el TM, es un cúmulo de incoherencias, de contradicciones. Si conseguimos determinar colecciones o series de sentencias homogéneas, y atribuimos cada serie o colección a un autor o redactor diferente, eliminamos las contradicciones internas que ahora descubrimos en Qohélet. Consecuente con su principio, D.C. Siegfried pulveriza materialmente el texto. Establece *cinco* Autores, *dos* Redactores y *dos* Epiloguistas, es decir, *nueve manos* diferentes para los 12 capítulos de Qohélet [10].

Como se verá por la historia sucesiva, influye demasiado el elemento subjetivo en esta verdadera vivisección de la pequeña obra de Qohélet. El éxito de Siegfried fue muy relativo [11] y su sentencia se fue corrigiendo y purificando con el tiempo [12].

[8] «El libro de Q manifiesta tal cantidad de contradicciones radicales que es completamente imposible considerarlo un bloque unitario» (D C Siegfried, *Prediger*, 3), en las pp 3-4 enumera Siegfried muchas de estas contradicciones, cf V Zapletal, *Das Buch*, 17-21

[9] D C Siegfried, *Prediger*, 4

[10] A cada uno le da una sigla y lo caracteriza Q^1 es el *Qohélet* primigenio, judío pesimista, su aportación al actual Qoh es la columna vertebral que sostendrá la de los demás autores, Q^2 es un glosador saduceo epicúreo, Q^3 un glosador sabio, Q^1 un glosador piadoso, Q’ un grupo de sabios glosadores, R^1 o primer redactor de 1,2-12,7, el cual añadió 1,1 y 12,8, Epiloguista primero 12,9-10, Epiloguista segundo 12,11-12 y, por fin, R^2 o redactor final, un fariseo 12,13-14 (cf D C Siegfried, *Prediger*, 6-12)

[11] La hipótesis es aceptada por un número cada vez más creciente de exegetas en cuanto abre «una nueva via, la de la pluralidad de autores» (D Buzy, *L'Ecclesiaste*, 193); pero aquí acaba su efímero influjo

[12] Como afirma D Buzy «Los analisis de Siegfried, ya muy avanzados, han sido retomados y mejorados por sus sucesores McNeile, Barton, Podechard, y, se puede decir, llevados así a un punto de confirmacion y de seguridad que permite en adelante una apreciación serena» (*L'Ecclesiaste*, 193)

A.H. McNeile simplifica la teoría de Siegfried: reduce a cuatro los nueve autores exigidos por Siegfried. Éstos son: 1. *Qohélet*, el autor principal del libro; 2. El *ḥāsîd* o *Piadoso;* 3. El *ḥākām* o *Sabio*, contemporáneo de *Qohélet* como el *ḥāsîd;* 4. El Editor 1° añadió 1,1-2 y 12,8-10; 5. Un 4° glosador es autor de 2,26 (final) y de 7,6b [13].

Cronológicamente G.A. Barton es el primer autor impotante que sigue a McNeile, corrigiéndole en algunos puntos, como él mismo admite [14]. Según él son tres las manos o los autores que intervienen en la confección del libro: *Qohélet* o autor principal, un *editor-sabio* y un *autor piadoso* [15].

A Barton siguió pronto E. Podechard con su más elaborada teoría de los *cuatro autores: Qohélet* o autor fundamental del libro, a cuya obra realmente una se han sumado las aportaciones del *epiloguista,* del *piadoso* y del *sabio* [16].

A.L. Williams en 1922 empalmaba con McNeile, adaptándolo [17]. Williams no distingue tanto a *Qohélet* del *Sabio* y del *Piadoso.* La mayor parte de Qohélet pertenece al primero y las variantes (menos que las de McNeile) a los otros dos.

D. Buzy es el último gran autor que ha defendido en su integridad la teoría de los *cuatro autores.* En él, prácticamente, muere la corriente que arranca de D.C. Siegfried [18].

Pero esta corriente de pluralidad de autores, que se puede comparar a una línea parabólica: en alza y vigorosa al principio, débil y descendiente al final, tuvo que enfrentarse con la corriente que venía de lejos y representaba a la tradición; de ella vamos a tratar a continuación.

2.2. *Resistencia de la tradición*

Como se puede fácilmente suponer, la opinión multisecular, defensora de la unidad rigurosa de Qohélet, no fue abandonada ante la avalancha que

[13] La teoría de McNeile, resumida, puede verse en A L Williams, *Ecclesiastes*, XIX-XX y en D Michel, *Qohelet*, 20

[14] Cf *A Critical*, 30

[15] Atribuye al *Editor* 1,1 2, 7,27, 12,8-13a, a este *Editor* lo identifica con el *autor-sabio,* del que son 4,5, 5,3 7a, 7,1a 3 5 6-9 11 12 19, 8,1, 9,17 18, 10,1-3 8-14a 15 18 19 Del *autor piadoso serian* 2,26, 3,17, 7,18b 26b 29, 8,2b 3a 5 6a 11-13, 11,9b, 12,1a 13b-14 (cf G A Barton, *A Critical*, 44 46)

Más adelante K Galling tambien hablará de tres autores, atribuyendo a cada uno partes diferentes al Epiloguista 1° Qoh 1,1-3, 7,27 y 12,8-11, al Epiloguista 2° y a *Qohélet* el resto (cf *Der Prediger*, 76 84)

[16] E Podechard expone claramente su teoría en su artículo La *composition*, cf también H Duesberg – I Fransen, *Les scribes*, 551-552, D Buzy, *L'Ecclésiaste*, 193-194, D Michel, *Qohelet*, 20

[17] A L Williams en su comentario escribe la teoría de McNeile, «modificada, no deja de ser razonable y está constantemente presente en este comentario» (*Ecclesiastes*, XX, ver también XXII y XXV)

[18] Escribe D Buzy «Todo bien ponderado, y después de un estudio atento de la obra, estimamos que la tesis de Siegfried-Podechard está firme en sus líneas generales Se puede discutir sobre la atribucion de tal versículo a tal o tal autor Pero las distinciones capitales quedan *Qohélet, epiloguista, hâsîd y hâkâm» (L'Ecclésiaste*, 194) Y un poco más adelante repite su firme convicción «En resumen, tras madura reflexión, mantenemos la distinción de los cuatro personajes *Qohélet, epiloguista, hâsîd y hâkâm*» (p 196), cf su artículo *Les auteurs*

supuso la revolución de la crítica literaria. Desde que se comenzaron a lanzar ataques contra la unidad integral de Qohélet, se levantaron voces autorizadas para poner sordina a las nuevas ideas o para rechazarlas de plano. Los autores suelen repetir la sentencia de A. Kuenen [1885ss], que refleja un clima de perplejidad· «Puede ser difícil demostrar la unidad de Kohélet; pero es aún más difícil negarla» [19].

Por aquellas fechas S.R. Driver defiende la absoluta integridad de Qohélet, incluido el epílogo [20]. Entrados ya en el siglo XX, F. Vigouroux (1906) y V. Zapletal (1911) sostienen «la integridad del Eclesiastés» [21]; en 1927 L.Cl. Fillion repite prácticamente la opinión de F. Vigouroux [22]. Poco después, en 1935, A. Vaccari afirmaba, sin matizar en absoluto: «Por esto ahora no sólo casi todos los católicos, sino también la mayor parte de los protestantes... mantienen que es uno el autor del Eclesiastés y renuncian al azar engañoso de la disección» [23]. Hasta en 1949 encontramos testimonios de esta corriente en A. Bentzen [24].

3. *Nueva situación*

Los frutos de las controversias sobre la integridad de Qohélet empezamos a recogerlos en nuestro tiempo. Ahora constatamos que no se han dado en vano. A ello ha contribuido de una manera decisiva el clima de serenidad en el que se desarrollan los estudios exegéticos, frente al de crispación de tiempos felizmente superados.

3.1. *Fracaso de las posiciones extremas*

Se puede observar que desde los años 20 se ha ido abandonando paulatinamente la teoría de la diversidad de fuentes y se ha impuesto la tendencia que aboga por la unidad fundamental de Qohélet. Limadas las asperezas de las corrientes extremas, hemos llegado a una situación de síntesis, de armonioso equilibrio en cierto sentido. El fracaso de las puras teorías críticas es un hecho y así lo constatan prestigiosos autores [25]. Por otro lado, los defensores de la unidad a ultranza de Qohélet en este último siglo no han descubierto la particularidad del prólogo y del epílogo de Qohélet.

[19] De su obra *Historisch-kritische Einleitung in die Bucher des A T*, Leipzig 1885-1894 (citado por R Gordis, *Koheleth – the Man*, 72-73)

[20] Cf *An Introduction*, 447-448 Lo mismo podemos decir de G Wildeboer (cf *Der Prediger*) y de A Condamin (cf *Etudes*, 505)

[21] Cf F Vigouroux, *Manuel*, nº 848, p 512 y V Zapletal, *Das Buch*, 14

[22] Cf *Le livre*, 551-552

[23] *Institutiones*, 79 En nota cita a Motais, *Salomon et l'Ecclésiaste*, II 156-168, *E Sellin, *Einleitung*[4], 150, O Eissfeldt, *Einleitung*, 558

[24] Cf *Introduction to the Old Testament*, II (Copenhagen 1949), 191

[25] Cf D Michel, *Qohelet*, 20-21 J A Loader razona de alguna manera esta nueva actitud crítica con los críticos de antaño «Esfuerzos para salvar hábilmente las tensiones en el libro,

3.2. *Adquisiciones irreversibles*

a. Las tres partes de que se compone Qohélet:

Éstas son *el título* (1,1), *el cuerpo* (1,2-12,8) y *el epílogo* (12,9-14). Generalmente se acepta que tanto el *título* como el *epílogo* no han sido escritos por el mismo autor del cuerpo fundamental de Qohélet. Aún se sigue discutiendo sobre las manos que han intervenido en el título y epílogo, y también sobre la autoría de algunos pasajes más determinados de Qohélet [26].

b. ¿Contradicciones en Qohélet?

Una norma, tácitamente admitida por los exegetas modernos, es la de no multiplicar los autores de Qohélet sin necesidad [27]. Esto ha sido posible porque se han encontrado nuevas formas de explicar las supuestas contradicciones en Qohélet, piedra de escándalo y causa de división. *Qohélet* se vale fundamentalmente del método de las citas implícitas, que unas veces acepta y otras rechaza. La dificultad reside en poder determinar tales citas en los diferentes contextos [28].

c. ¿Cuántos han intervenido en la composición de Qohélet?

En general se observa una gran firmeza en la defensa de la *unidad de 1,2-12,8* [29]. El número de epiloguistas oscila entre uno [30] y tres [31]. Es más general la tesis que defiende dos epiloguistas [32].

aceptando 'glosadores' y 'redactores' deberán ser abandonados tambien Porque es parte integrante de la polémica de Qohelet impugnar expresiones 'ortodoxas', construyéndolas dentro de sus unidades literarias» (*Polar*, 132-133)

[26] J Steinmann admite que la «autenticidad del libro no excluye de ninguna manera la intervencion de un editor, al contrario, la supone» (*Ainsi*, 19) Cautelosamente escribe W Zimmerli «Que 1,3-12,7 provenga de la mano de Kohelet no se puede afirmar con certeza, pero tampoco se puede excluir forzosamente En cambio, el marco [1,2 y 12,8] posiblemente ha sido puesto por el editor que también ha añadido el título [1,1] y el epilogo 12,9-11 [en nota «12,12-14 proviene de la mano de un segundo epiloguista»], y a Kohélet lo ha propuesto como a un maestro público» (*Das Buch* [1974], 230 Cf Idem, *Das Buch* (1980), 127 140 144, también en 7,27 hace intervenir a un narrador (p 145 ¿el primer editor?) y en 11,9b a un corrector (p 140 el segundo epiloguista)

[27] R Kroeber se expresa así «Se restringe a lo minimo la necesidad de una hipotesis de interpolaciones extrañas y cambios» (*Der Prediger*, 38)

[28] R Gordis con sus estudios sobre el tema ha hecho una gran aportación (cf *Quotations* [1939/40], *Quotations* [1949] y *Koheleth – the Man*, 95-108) Han colaborado tambien en esta ardua tarea R F Johnson, N Lohfink, R N Whybray y D Michel (cf D Michel, *Qohelet*, 27-33)

[29] Desde 1951 proclamaba R Gordis que «en el estudio de Kohélet de estas ultimas décadas los especialistas han introducido un reconocimiento creciente de su unidad basica [1,1(2)-12,(7)8]» (*Koheleth – the Man*, 73) Autores plenamente convencidos de esta unidad son R Kroeber (cf *Der Prediger*, 34 40), G S Ogden, (*Qoheleth* [1987], 11)

[30] Proponen un solo epiloguista, entre otros, A -M Dubarle (cf *Les sages*, 96), de la misma opinión son H Duesberg y I Fransen en *Les scribes*, 557 y B Celada en *Pensamiento*, 178

[31] Abiertamente defienden tres epiloguistas H W Hertzberg 12,9-11 + 12,12 + 12-14 (cf *Der Prediger*, 41s) y W J Fuerst 12,9-10 + 12,11-12 + 12,13-14 (cf *Ecclesiastes*, 98)

[32] Cf K Galling, *Der Prediger*, 84 76, R Braun, *Kohelet*, 166, 142-145, A Barucq, *Ecclesiaste*, 192-197, A Lauha, *Kohelet*, 217-223 Dudan entre dos o tres epiloguistas O Eissfeldt (cf *Einleitung*, § 68, nº 7) y D Lys, (cf *L'Ecclesiaste*, 69)

En cuanto a Qoh 1,1(2) las opiniones generalmente van acordes con las de los epiloguistas. Qoh 1,1 se atribuye al *epiloguista* primero; Qoh 1,2 bien al *epiloguista segundo* en todo o en parte, o al *redactor* responsable de 12,8.

También Qoh 7,27 [Vg 7,28] suele atribuirse a otra mano, generalmente a un epiloguista, y algunos otros pasajes [33]. A. Lauha no tiene inconveniente en admitir alguna manipulación en el texto de Qohélet, cuando no haya otra explicación posible [34].

Está claro, después de esto, que la tendencia de la exégesis actual, a la que nos adherimos sin reticencias, es la de dar más importancia al autor principal –*Qohélet*– y la de no querer simplificar los problemas que nos pueda plantear su forma de pensar, no siempre conforme con lo generalmente admitido, o abiertamente heterodoxa. Sus palabras están ahí para que las interpretemos, no para que las anulemos.

VII. ESTRUCTURA DE QOHELET

Si en el capítulo anterior sobre la *composición* de *Qohélet* centrábamos nuestra atención en la *ejecución* o *producción* del libro, es decir, en *el autor* o *los autores* de Qohélet; en éste nos preguntamos sobre *el armazón* de la obra *ya hecha*, en la disposición, organización, estructuración de sus componentes o partes integrantes. ¿Existe o no un hilo conductor, una razón o principio lógico interno, que dé consistencia al edificio literario que es la obra en sí, el libro llamado Eclesiastés o Qohélet?

1. *Estado de la cuestión*

Antiguamente se hablaba sólo de *división* o *partes* de Qohélet, más o menos relacionadas entre sí, hoy se habla de *estructura* interna de Qohélet en su conjunto o en algunas de sus partes para negarla o afirmarla. Se investiga directamente sobre la relación existente entre las partes que componen el libro. Si se descubre que existe entre ellas unión o relación íntima, se admite la existencia de *estructura* o de *estructuras*, de lo contrario se niega.

El problema se discute acaloradamente desde el siglo pasado. Fr. Delitzsch sentenció sobre él y formó escuela, como veremos; pero no puso fin a las discrepancias. No sólo no hay acuerdo entre los autores cuando opinan

[33] O Eisfeldt admite la unidad fundamental de Qoh (rechaza a Siegfried y a Podechard), pero también posibles retoques, como 2,26, 3,17, 7,18b 26b, 8,5 12b 13aa, 11,9b, 12,7b y 12,9-11 12-14 (cf *Einleitung*, [1934] § 62, [edic poster § 68] K Galling es casi de la misma opinión (cf *Der Prediger*, 76), ver también A Barucq, *Ecclesiaste*, 29, trad castellana p 31 R Gordis opina, sin embargo, que «tambien puede atribuirse al autor [Qohelet] la frase 'dice Qohelet' de 1,2, 7,27, 12,8» (*Koheleth – the Man*, 73)

[34] De hecho propone como glosas atribuibles a R^2 2,26a bα, 3,17a, 5,18, 7,26b, 8,12b 13, 11,9b (cf *Kohelet*, 6-7)

sobre la estructura en Qohélet, sino que tampoco la hay a la hora de sistematizar las opiniones que se han dado [1].

A continuación exponemos la opinión de los autores más notables, divididos en tres grupos: los que niegan cualquier género de estructura en Qohélet, los que afirman un plan general o estructura orgánica y los que se mantienen en una posición intermedia.

2 *Qohélet no tiene una estructura o plan general*

El cabeza de fila de esta sentencia es F. Delitzsch, que en su Comentario de 1875 escribía: «Todos los intentos para demostrar en el conjunto [de Qohélet] no sólo unidad de espíritu, sino también un progreso genético, un plan que lo abarque todo y una disposición orgánica hasta ahora han fracasado y fracasarán en el futuro» [2]. Durante muchos años ésta ha sido la sentencia más común entre los autores, aunque se han añadido muchos matices nuevos a la formulación de F. Delitzsch [3].

Sin embargo, aun los autores que niegan una estructura interna en Qohélet, un desarrollo lógico en el libro, intentan presentar el contenido de alguna manera jerarquizado, organizado [4].

3 *Qohélet tiene una estructura o plan general*

Al hablar de estructura o plan general los autores no se refieren a una mera sinopsis de Qohélet o a un cuadro del contenido que, como hemos visto, también lo dan los que no admiten estructura interna en Qohélet. Los autores que recensionamos en este apartado defienden que hay un desarrollo

[1] Tres autores han tratado el tema de una forma mas extensa A G Wright en *The Riddle* (1968), 314-320, A Barucq en *Qoheleth* (1979) 654-661 y ultimamente D Michel en *Qohelet* (1988) 9-45 A Barucq y D Michel generalmente coinciden en sus juicios, A G Wright sigue criterios meramente formales y discrepa de ellos al catalogar algunos autores

[2] *Koheleth*, 195 = *Commentary*, 188 A estas palabras llama E Glasser «la maldición pronunciada por F Delitzsch» (*Le Proces*, 10) Se adhiere a ellas O Loretz (*Zur Darbietung*, 49-50), que a su vez cita a K Galling (*Kohelet-Studien*, 281, ver tambien *Der Prediger*, 76), D G Wildeboer (*Der Prediger*, 111) y A Lauha (*Die Krise*, 183) A Fischer, sin embargo, se opone al menos en lo que a Qoh 1,3-3,15 se refiere (cf *Beobachtungen*, 72)

[3] V Zapletal hace referencia a un elemento de caracter psicologico, que influyo en la disposicion de Qoh (cf *Das Buch*, 13) Facilmente O Eissfeldt concluye que Qoh es una especie de diario (cf *Einleitung*, 552-553 § 62 n 2, cf tambien n 7, R Gordis, *Koheleth – the Man*, 110, Ch F Whitley, *Koheleth*, 184) O Loretz compara a Qoh con los libros de pensamientos, como los de Pascal (cf *Das Buch*, 119) Con esta orientacion siguen E Sellin y G Fohrer (cf *Einleitung*, 368) De la misma opinión es K Galling (cf *Der Prediger*, 76) Con razon escribia también D Buzy que «todo ensayo de division de un libro como el Eclesiastés no podria ser mas que hipotetico» (*L'Ecclesiaste*, 201)

[4] W Zimmerli defiende firmemente la no estructuracion de Qoh con matices «El libro de Kohelet no es un tratado con un esquema facilmente reconocible, y un tema unico y determinable Pero al mismo tiempo es más que una mera coleccion de sentencias, aunque el caracter de colección no puede pasarse por alto en lugares particulares» (*Das Buch*, 230) Algo parecido defiende A Lauha en *Kohelet*, 5, cf tambien L Alonso Schokel, *Eclesiastes*, 14-15, G Ravasi, *Qohelet*, 35

en el pensamiento de Qohélet, un desarrollo que avanza de principio a fin más o menos linealmente.

F. Vigouroux afirmaba en 1906, en contra de la corriente que venía de F. Delitzsch: «El libro del Eclesiastés tiene la forma de un discurso, no el rigor metódico y el orden lógico de una disertación; pero es imposible no reconocer en él un orden y un plan. Se compone de un prólogo, de cuatro secciones o partes y de un epílogo» [5]. Cl. Fillion, 21 años más tarde, presenta el mismo talante optimista de Vigouroux [6]. A. Bea con su librito da un fuerte impulso a la sentencia de la unidad interna estructurada [7]. H.L. Ginsberg sigue a Bea en el tiempo e influye aún más que él en la defensa de la unión interna o estructura de Qohélet por la extensión y calidad de sus estudios [8].

G.R. Castellino (1968) divide a Qohélet en dos partes tan relacionadas entre sí que no se entiende la una sin la otra [9]. Por su parte A.G. Wright, que sigue el camino trazado por G.R. Castellino, va a intentar en sucesivos estudios descifrar «el enigma de la esfinge», entre ellos su estructura [10]. Si A.G. Wright se distingue de los demás autores por el énfasis que pone en el análisis formal de Qohélet, E. Glasser representa probablemente el caso contrario; su atención se dirige de hecho más bien al contenido que a la forma [11].

N. Lohfink ha sido, entre los comentaristas modernos, el que ha estudia-

[5] *Manuel*, 515 n 851 *Prólogo* 1,2-11, *1ª sección* 1,12-2,26, *2ª seccion* cc 3-5, *3ª seccion* 6,1-8,15, *4ª sección* 8,16-12,7, *epílogo* 12,8-14 (*Ibid*, 515-518 n 851) Sin embargo, se reconoce que «el orden de los pensamientos no es siempre riguroso, la conexión de las ideas, sobre todo, no aparece en todas partes, y el encadenamiento no es muy metódico Hay oscilaciones en la exposición, algunas repeticiones y algunos parentesis, pero es imposible, sin embargo, no reconocer la idea dominante en cada una de las partes» (*o c*, 518-519 n 851)

[6] Cf *Le livre,* 551, en p 552 cita el texto de Vigouroux de la nota anterior

[7] Efectivamente, concibe el libro de Qoh como «un tratado», pero un tratado escrito por un semita y según el modo semita (cf *Liber,* VI)

[8] Si en 1952 había mostrado algunas dudas en cuanto a la distribucion de las partes de Qoh (cf *Supplementary,* 58), en 1955 afirma categóricamente «Ahora no dudo al declarar que en el libro [Qoh] hay exactamente cuatro partes principales» (*The Structure,* 138) Estas cuatro partes íntimamente ligadas son A = 1,2-2,26, B = 3,1-4,3, A' = 4,4-6,9, B' = 6,10-12,8 (cf *The Structure,* 139-145) D Lys sigue en sus líneas generales a Ginsberg en cuanto a la estructura general de Qoh (cf *L'Ecclésiaste,* 64-66)

[9] Estas dos partes son Iª 1,1-4,16 y IIª 4,17-12,14 (cf *Qohelet,* 18-20 22)

[10] Son sintomáticos los títulos de sus artículos *The Riddle* [1968], *The Riddle* [1980] A G Wright es un acérrimo defensor de la estructura y del desarrollo progresivo del pensamiento en Qoh Desde 1968 ha mantenido firmemente la misma postura «Que el libro del Eclesiastés no es una colección de aforismos libremente organizada, sino una composición deliberada y cuidadosamente estructurada, en la que el autor ha señalado unidades por medio de la simple técnica de secciones finales afines con la misma palabra o frase» (*The Riddle* [1980], 38) Además del *título* (1,1) y del *epílogo* (12,9-14) quedan fuera del conjunto estructurado 1,2-11 y 11,7-12,8, pero indirectamente da una función estructural a estos dos poemas «el poema inicial (1,2-11) y el poema final (11,7-12,8)» (*The Riddle* [1968], 324)

[11] A pesar de afirmar que «hemos considerado al mismo tiempo, y no sucesivamente, la forma y el fondo» (*Le Proces,* 13), tiene presente el estudio de A G Wright de 1968, pero lo juzga apriorístico E Glasser descubre que Qoh está bien estructurado, aunque él no quiere hablar de estructura, sino de «movimiento de la obra» (cf el capítulo «Movimiento de la obra», *l c*, 179-190)

do con mayor seriedad y profundidad la naturaleza de la lógica interna en el desarrollo del pensamiento de Qohélet [12]. Para llevar a cabo su obra literaria Qohélet ha tenido en cuenta no sólo las técnicas típicamente griegas, por ejemplo, la diatriba filosófica, sino también «la herencia de la retórica semita» [13]. De hecho, N. Lohfink nos ofrece la más hermosa arquitectura que hasta ahora se ha descubierto de Qohélet [14].

Uno de los últimos intentos por aclarar el problema de la estructura de Qohélet nos lo ofrece F. Rousseau [15]. Sin embargo, el entusiasmo de F. Rousseau no convence a todos [16].

4. *Posición intermedia sobre estructura en Qohélet*

Incluimos también en este apartado a los autores que niegan la estructura global en Qohélet, pero lo hacen con muchas o algunas matizaciones.

A. Motais mantenía en 1876: «Ni tanto desorden, ni tanto artificio: tal es, a nuestro parecer, el juicio que conviene dar sobre el proceso de composición de este libro» [17].

R. Gordis no admite una estructura formal en Qohélet, y menos aún un desarrollo del pensamiento, pero tampoco una aglomeración indiscrimina-

[12] Al principio de la *Introduccion* a su *Comentario* de Qoh afirma que el libro «está construido sistematicamente» (*Kohelet*, 5), afirmacion que demuestra reflexionando sobre el encadenamiento de las secciones que componen el conjunto

[13] Asi puede hablar N Lohfink de «una sucesión de las partes del libro, lógica y retoricamente convincente» (*O c*, 10)

[14] Es la siguiente

1,2s	Marco
1,4-11	I Cosmologia (Poesía)
1,12-3,15	II Antropología
3,16-4,16	III Crítica de la Sociedad I
4,17-5,6	IV Critica de la Religión (Poesía)
5,7-6,10	V Crítica de la Sociedad II
6,11-9,6	VI Crítica de la Ideología
9,7-12,7	VII Etica (al final Poesía)
12,8	Marco

(Cf *War Kohelet*, 268, nota 39, *Kohelet*, 10) D Michel reconoce la aportación de N Lohfink, pero la somete a severa crítica (cf *Qohelet*, 42 [40-43]) G Ravasi también critica a Lohfink (cf *Qohelet*, 32) R Michaud admite sin más la oferta de N Lohfink (cf *Qohelet*, 123-124)

[15] Pero Rousseau declara previamente «Nuestra intención no es imponer, sino extraer una estructura, la estructura del texto, por medio de indicios literarios descubiertos en el texto» (*Structure*, 209) El resultado al que llega en su investigación, prescindiendo de la introduccion (1,1-11) y de la conclusión del libro (12,9-14), es el siguiente

A	I Confesión del rey Salomón (1,2-2,26)
B	II El sabio ignora los designios de Dios en general (3,1-13)
	III El sabio ignora lo que vendrá después de la muerte (3,14-22)
C	IV Decepciones diversas y exhortaciones (4,1-5,19)
	V Decepciones diversas y exhortaciones (6,1-8,15)
B'	VI La debilidad del sabio (8,16-9,10)
C'	VII Decepciones y exhortaciones (9,11-11,10) (*o c*, 213)

[16] Cf, por ej, G Ogden, *Qoheleth*, 12, D Michel, *Qohelet*, 43-44

[17] *L'Ecclesiaste*, 125

da; afirma en su Comentario: «De todo lo que se ha dicho, es evidente que el libro del Eclesiastés no es un debate, un diálogo, o un tratado filosófico. Se ha descrito mejor como un *cuaderno* o libro de notas, en el que el autor apuntó sus reflexiones durante el inevitable tiempo libre de su vejez [18].

H.W. Hertzberg tampoco admite un *progreso* del pensamiento en el libro, ni que «el libro de Qohélet» sea «un conglomerado de proverbios o de pequeñas compilaciones de proverbios, como sucede en Prov» [19]. R. Kroeber, por su parte, confiesa que «la pregunta sobre la disposición [Aufbau] de la obra pertenece a los problemas más vivamente discutidos en la historia de la exégesis del libro Qohélet»; pero termina diciendo: «La unidad... se encuentra en la totalidad espiritual y característica de la obra, no en su disposición» [20]. La posición de G. Ogden también es «intermedia» [21]. En la misma orientación camina D. Michel, conocedor admirable de las sentencias antiguas y modernas al respecto [22].

5. *Conclusión: nuestra postura*

Hemos hecho un recuento de las principales teorías que los autores presentan acerca de la organización o estructura de Qohélet. Difícilmente se

[18] *Koheleth – the Man*, 110. Poco más adelante desciende a algunos detalles interesantes: «Que el libro se abra y se cierre con secciones rítmicas y éstas las más brillantes del libro, difícilmente es casual, especialmente al ver que el tema "vanidad de vanidades, todo vanidad" aparece al comienzo y al final (1,2; 12,8). Esto indica que el libro de notas de Qohélet era algo más que una colección hecha al azar, y que Qohélet en persona es el responsable de la organización del material. La sencillez de su tono y la falta de articulaciones están lejos de ser realizaciones fortuitas, fácilmente logradas. Por el contrario, como puede atestiguar todo escritor creativo, el saber cómo ocultar el andamiaje de una bella estructura es una señal del más elevado arte» (*o.c.*, 111).

[19] *Der Prediger*, 36; aun manteniendo que Qoh no contiene «un orden lógico progresivo de ideas» (*Der Prediger*, 39), acepta [en nota 4] la opinión de A. Allgeier: «Al menos es posible engarzar en un hilo explícitas experiencias, sentencias y doctrinas, y también reconocer un plan, aunque éste no corresponda a las modernas leyes de composición» (*Das Buch*, 9). Confirmación de la postura intermedia de Hertzberg en E. Sellin – G. Fohrer, *Einleitung*, [10]1965, 368.

[20] *Der Prediger*, 30.40. Algo parecido defiende R. Braun: unidad de redacción no interna (cf. *Kohelet*, 166). J.A. Loader niega una verdadera estructura en Qoh con matices; entre sus conclusiones leemos: «En el libro de Qohélet no encontramos ni un desarrollo lógico del pensamiento, ni una libre compilación de aforismos en una serie de colecciones breves» (*Polar*, 8). Y poco más adelante vuelve a matizar (cf. pp. 111-114).

[21] Pues escribe: «Así llegamos a una posición intermedia en la que los diversos bloques del material de que se compone el libro son considerados como individualmente referidos a un tema. Esto nos evita el problema de determinar la estructura, como conexión lógica entre una unidad y la próxima» (*Qoheleth* [1987], 12). Esto mismo queda confirmado por los estudios detallados que nos ha presentado de las perícopas del libro, según podemos descubrir en la enumeración de tales artículos en la Bibliografía general.

[22] Escribe D. Michel: «También un lector atento inútilmente se esforzará por encontrar en el libro de Qohélet una construcción sistemática y una dirección progresiva del pensamiento, como nosotros esperamos hoy normalmente de un tratado científico; junto a secciones en las que se puede reconocer una argumentación progresiva, hay otras que están unidas, al parecer, sólo por asociación de voces guía – y rara vez puede uno librarse de la impresión de que el autor salta sencillamente de un tema al próximo, sin que sea reconocible un motivo para este salto» (*Qohelet*, 9); cf. también A. Fischer, *Beobachtungen*, 73.

encontrará un tema en el que se dé tal grado de discrepancia. ¿Es esto una confirmación de que en Qohélet ni se da, ni se podrá jamás encontrar una organización interna o estructura global, como afirmó en su tiempo F. Delitzsch?

Después de comentar el libro en su totalidad y de analizar cada una de sus perícopas, largas o breves, nos adherimos a la última corriente señalada, la que admite una solución intermedia: No a la estructura global del libro, sí a estructuras parciales y a empalmes intencionados en la mayoría de las perícopas [23]. Con minuciosidad y profusión damos los argumentos en las introducciones particulares a cada perícopa. El conjunto en su totalidad se puede ver de manera gráfica en el Índice de materias; aquí proponemos solamente las perícopas que hemos considerado unitarias, remitiendo al comentario para las divisiones y subdivisiones de las mismas, a saber:

I. Preámbulo de Qohélet: 1,1-2
II. La gran unidad: 1,3-3,15
III. Reflexiones sobre problemas humanos: 3,16-22
IV. Otras reflexiones de Qohélet menos trascendentales: 4,1-16
V. Sobre el culto, las injusticias y la riqueza: 4,17-6,9
VI. El hombre ante lo predefinido y lo imprevisible: 6,10-12
VII. Qué es lo bueno para el hombre: 7,1-29
VIII. Qohélet de nuevo ante la sabiduría tradicional: 8,1-17
IX. El sabio Qohélet ante el destino común y el poder: 9,1-18
X. Variaciones sobre temas de sabiduría tradicional: 10,1-20
XI. Atrevimiento y prudencia: 11,1-6
XII. Juventud y vejez: 11,7-12,7
XIII. Palabra final de cierre: 12,8
XIV. Apéndice a Qohélet: 12,9-14

VIII. GENERO O GENEROS LITERARIOS EN QOHELET

La investigación explícita sobre el género o los géneros literarios en Qohélet es relativamente reciente, tan reciente como lo es el interés particular por el estudio de los géneros literarios en la Biblia. Por esto podemos repetir en este momento, aplicándolo a Qohélet, lo que en 1990 escribíamos en nuestro Comentario al libro de la Sabiduría: Las reflexiones sobre el género literario de Qohélet como *un todo* son relativamente recientes; hasta hace poco tiempo los autores a lo más discutían sobre la presencia de este o de aquel *género literario* en Qohélet, pero no del género literario de Qohélet. Ahora ya sí se discute, y por eso creemos que será oportuno presentar aquí una síntesis de lo que los autores han dicho y dicen sobre este asunto. Resolver acertadamente el problema del género literario de Qohélet, como de cualquier otra obra, es muy importante para la recta interpretación del

[23] Cf. D.C. Fredericks, *Chiasm*, 17; A. Fischer, *Beobachtungen*, 72.

texto, porque ello supone que el intérprete se pone *a priori* en el mismo punto de mira del autor [1]. Quizás no se haya estudiado tanto este aspecto en Qohélet como en Sab, pero sí ha merecido la atención de los expertos.

En el presente capítulo propondremos en primer lugar la pregunta de si es posible clasificar a Qohélet en *un género literario*, sin negar, por supuesto, géneros literarios menores y subordinados al mayor. En segundo lugar enumeraremos diferentes géneros literarios, más o menos importantes, de los cuales se ha servido el autor de Qohélet para sus fines particulares. Al final fijaremos nuestra sentencia, que recogerá y coordinará los juicios críticos que se han dado a lo largo del capítulo.

1. ¿Es posible clasificar a Qohélet en un género literario?

La pregunta se refiere a Qohélet en su *totalidad*, en cuanto es *una* obra; no se supone ni se prejuzga su unidad ni de autor ni de composición. Las respuestas pueden ser dispares en cualquier hipótesis.

A Qohélet se le cataloga entre los libros sapienciales de la Sagrada Escritura. Pero esto es demasiado amplio y genérico. Es evidente que Qohélet no es un libro histórico, ni profético, ni un libro apocalíptico. Sin embargo, no nos basta con decir de él que pertenece al género literario sapiencial, ya que dentro de este género hay multiplicidad de subgéneros, que son los que caracterizan e individualizan propiamente una obra junto a otras del mismo género literario en sentido amplio.

Llamamos subgénero literario sapiencial a las innumerables formas escritas con que se expresan en concreto los sabios o creadores de la literatura bíblica que los autores denominan sapiencial. Solamente haremos mención de algunos subgéneros más importantes que se han aplicado a Qohélet en su totalidad.

1.1. Diálogo

Diálogo ficticio e implícito, por supuesto, ya que en el libro no aparece pluralidad de personajes, como la encontramos, por ejemplo, en el libro de Job. Que Qohélet sea un diálogo en este sentido, es probablemente la teoría más antigua que conocemos y de la que se sirvieron los Santos Padres para resolver las dificultades que descubrían en la lectura del Eclesiastés [2]. Casi desde esta única perspectiva judíos y cristianos leyeron el libro del Eclesias-

[1] Cf J Vílchez, *Sabiduría*, 30

[2] Como dice R Kroeber a propósito de Qoh «Los Padres de la Iglesia [Jerónimo, Gr Nacianceno, Gr Magno] no dudaron de que tenían ante sí el libro de un único autor, pero supusieron que el autor introducía a varias personas de diferente actitud religiosa y de espíritu, para refutar sus opiniones» *(Der Prediger,* 31) Cf San Jerónimo, *Commentarius in Ecclesiasten,* 9,7-8 CCL 72,324-327 = PL 23,1138-1140, San Gregorio Magno «El que al final del libro [Qoh] dice *Omnes pariter audiamus*, él se es testigo de que, al representar en sí el papel de muchos, no ha hablado como uno solo» (*Dialog liber*, IV, cap IV PL 77,324), Alcuino, *Commentaria super Ecclesiasten*, cap I PL 100,670

tés durante toda la alta y baja Edad Media. Eco de la hipótesis del *diálogo* es «la teoría de las dos voces», patrocinada principalmente por J.G. Eichhorn (en su primera época) y por J.G. Herder a finales del siglo XVIII y comienzos del XIX [3].

Pero estas teorías no se sostienen por ser puramente subjetivas. Los autores apenas se detienen en su refutación y dan paso a otras hipótesis.

1.2. *Diatriba*

En tiempo helenístico la diatriba se puede considerar como género literario o como un simple recurso estilístico [4].

a. Aplicación del género diatriba a Qohélet.

De hecho la diatriba se ha aplicado a Qohélet como género literario. Tímidamente lo insinúa A. Allgeier, pero no se detiene en el análisis y la prueba de su afirmación [5]. El autor que más amplia y decididamente se ha decantado en favor de la diatriba, como género literario de Qohélet, ha sido S. de Ausejo. Recopila los resultados de los estudios sobre la diatriba en el medio helenístico y concluye con firmeza: «El género literario del Eclesiastés coincide con casi todas las características del género literario helenístico llamado diatriba, aunque pueda discutirse si es de carácter popular o más bien intelectual» [6].

b. La diatriba en Qohélet como método literario.

Realmente no ha prosperado entre los exegetas modernos la tesis de la diatriba como género literario total de Qohélet. Lo que se presentaba como

[3] «Dos almas en un solo pecho» (J G Herder, *Briefe das Studium der Theologie betreffend*, XI, citado por R Kroeber en *Der Prediger*, 31) «El autor ha escogido un modo de exposición que semeja a una conversación entre dos sabios acerca de la vida humana y el curso del universo El uno pregunta, critica, desaprueba, el otro sopesa lenta y sagazmente No hay, sin embargo, propiamente diálogo, ni preguntas y respuestas, ni objeciones y soluciones, es una composición artificial de un género único, del que no conozco otro semejante» (E Podechard, *La composition*, 163, *L'Ecclesiaste*, 144, citando a J G Eichhorn, *Einleitung in das A T*, Leipzig 1783, III 572ss)

[4] Cf S de Ausejo, *El genero*, 371 395 Un resumen magnífico de lo que se entiende por diatriba en tiempo helenístico, nos lo hace H I Marrou (cf *Diatribe* RAC III 998), ver además E Norden, *Die antike Kunstprosa*, I (Leipzig-Berlín 31915), 129, W von Christ, *Geschichte der griechischen Literatur*, II/1 (Munich [6]1920), 55s, P Wendland, *Die hellenistisch*, 77s, St Tower, *The Diatribe and Paul's Letter to the Romans* (Michigan 1981), 46, W Capelle, *Diatribe* RAC III 992, G Schmidt, *Diatribai Der Kleine Pauly*, 2,1577s

[5] Cf *Das Buch*, 11

[6] *El género*, 405 Anteriormente ha matizado que «*en el metodo*, Qohélet recoge el género literario helenístico denominado diatriba, pero no directamente de los escritores griegos, sino a traves de la cultura helenística difundida por todo el Oriente próximo» (*a c*, 401) No son muchos los autores que han seguido a S de Ausejo, cf A Bea, *Liber*, VII, A M Figueras, *Eclesiastes*, 1050 Con menos convicción escriben H Hopfl y S Bovo que «el género literario que penetra casi todo el librito es la diatriba» (*De libro*, 396)

el recurso para resolver los enigmas de Qohélet [7], se ha quedado en un medio estilístico más, aunque importante, entre los muchos que utiliza el autor de Qohélet en su disertación [8].

Al parecer, es demasiado complejo el libro de Qohélet en su forma literaria como para poder dejarse encasillar en un único género literario conocido.

1.3. Testamento regio

Reseñamos esta sentencia casi a modo de inventario, por la relevancia de su defensor G. von Rad [9]. Esta opinión apenas se sostiene, pues la ficción de la figura del rey sólo se extiende de 1,12 hasta el cap. 2 [10].

O. Loretz, defensor acérrimo del carácter exclusivamente semítico de Qohélet, excluye todo influjo egipcio y griego; por consiguiente, admite únicamente el influjo de la tradición veterotestamentaria hebrea y mesopotámica; rechaza en parte la sentencia de G. von Rad [11].

1.4. Colección de sentencias

Es obligado hacer referencia al problema que W. Zimmerli ha formulado de la siguiente manera: «El libro Kohelet ¿es un tratado, o una colección de sentencias?» [12]. Ya nos hemos referido al tema al hablar de la *Estructura de Qohélet;* pero ahora no nos interesa tanto prestar atención a la alternativa, cuanto determinar la naturaleza del segundo miembro de ella.

K. Galling es el autor moderno más importante y representativo de los que defienden que Qohélet es «una colección de sentencias». Por esto se le ha convertido en jefe de fila. Desde 1932 opina así [13].

[7] Esto, al menos, pensaba S de Ausejo (cf *El genero*, 405)

[8] L Di Fonzo llama a la diatriba, creo que acertadamente, «metodo» o «procedimiento dialéctico» *(Ecclesiaste*, 16), negando su carácter de género literario De este mismo parecer son otros autores, como R Braun (cf *Kohelet*, 166) y A Lauha (cf *Kohelet*, 11)

[9] Von Rad afirma que «esta obra [Qoh] pertenece al antiguo genero de los testamentos regios, un género cortesano-sapiencial que tiene su origen en el antiguo Egipto» *(Teología del A T* I 550) Posteriormente repite lo mismo en *Sabiduria*, 286

[10] A pesar de esto J L Crenshaw llega a escribir «La forma literaria esencial, por medio de la cual Qohélet optó por comunicar su mensaje, debe su origen a las instrucciones del Egipto antiguo Frecuentemente llamado *testamento del rey*, este recurso se prestó con facilidad a una obra literaria que pretendia mostrar la comprensión de la realidad del rey Salomón» *(Old Testament*, 144) Pero Crenshaw admite, junto a este género o «forma literaria esencial», otros géneros literarios en Qoh, en concreto proverbios, instrucciones, dos poemas, una alegoria (cf. *o c* , 144-145)

[11] Cf *Gotteswort*, 115-116, *Qohelet und der A O* , 144-161 Pero R Braun no está de acuerdo con O Loretz, al que refuta una y otra vez *(Kohelet*, 163)

[12] VT 24 (1974) 221-230

[13] Cf *Koheleth-Studien* En su Comentario afirma «El libro, que abarca 222 versos, está dividido en 12 capítulos, pero sin unidad de sentido En realidad se trata de una serie de sentencias, cerradas en sí mismas, casi siempre de pequeña extensión» *(Der Prediger*, 74) En la nota 1 de la misma página escribe «Según la primera edición [1940] se ha mantenido el nombre de la sección 'sentencia', aunque en la mayoría de los casos se podría hablar mejor de reflexiones, con Ellermeier (Qoh I/1, 50s)»

G. Bertram se atreve a generalizar, diciendo que «la exégesis moderna concibe este escrito [Qohélet] más y más como una colección de sentencias» [14]. De todas formas muchos de estos autores matizan de alguna manera eso de *colección de sentencias*. W. Zimmerli, que, como hemos visto, proponía la alternativa «Qohélet ¿tratado, o colección de sentencias?», no se precipita en la respuesta [15]. K. Galling, que había afirmado: «La sentencia aislada constituye primariamente la unidad literaria, que, como tal, debe ser explicada», matiza: «pero esto no quiere decir naturalmente que las sentencias aisladas han sido barajadas como naipes y que se han colocado unas detrás de otras según el resultado casual así surgido» [16]. Si no es casual, ha sido intencionado.

Aun dentro de esta tendencia A. Lauha es más explícito en sus matizaciones [17].

1.5. Reflexiones

Como acabamos de ver, hay autores muy representativos que defienden que Qohélet es una *Colección* de sentencias. En el apartado 1.4. hemos centrado la atención en el primer término *colección;* en éste la vamos a centrar en el segundo, es decir, en *sentencias* [18].

J.A. Loader no acepta los términos «palabras» ni «sentencias» ni «mashales»; prefiere el de «reflexión» [19]. Las sentencias de Qohélet en su mayoría son reflexiones del autor, como aparecen formuladas en primera persona, o bien objeto de sus reflexiones y consideraciones, si no son suyas, o simplemente aparecen en tercera persona. Por esto, algunos dan a Qohélet el nombre de *meditación* [20].

[14] *Hebraischer*, 27 Los autores intercambian *sentencias* y *reflexiones*, por esto H H Schmid dice «Kohelet es una colección de reflexiones sobre temas particulares de la 'sabiduría de escuela', sin un proceso interno del pensamiento» *(Wesen*, 187) y W Werbeck, a su vez «El autor de la *Coleccion de sentencias* es llamado qohelet» *(Predigerbuch*, 510), en p 512 vuelve a hablar de «colección de sentencias (1,2-12,8)»

[15] Cf *Das Buch Kohelet*, 230 Él se inclina por el segundo miembro o colección de sentencias, aunque no puede negar la existencia de unidades mayores alrededor de temas, cf su comentario *Das Buch des Predigers*, 131-132

[16] *Der Prediger*, 72

[17] Lauha escribe «El libro del Eclesiastés no es un conglomerado de simples proverbios, como el libro de los Proverbios, sino que las sentencias constituyen secciones, a las que determinados temas prestan una interna relación (así recientemente O Loretz)» *(Kohelet, 5)* Algo parecido, pero sólo en la forma, afirma H W Hertzberg «Una cosa tengo por segura el libro de Qoh no es un conglomerado de proverbios o de pequeñas compilaciones de proverbios, como sucede en Prov» *(Der Prediger,* 36) En el fondo no está de acuerdo con K Galling, como lo expresa inmediatamente después de las palabras citadas

[18] Es muy ilustrativo que K Galling se sintiera obligado a hacer una aclaración en la segunda edición de su comentario con estas palabras «Según la primera edición [1940] se ha mantenido el nombre de la seccion 'sentencias', aunque en la mayoría de los casos se podría hablar mejor de reflexiones, con Ellermeier (Qoh I/1, 50s)» *(Der Prediger* [^{2} 1969], 74 nota 1)

[19] «Me parece mejor el uso del término 'reflexión', aplicado largamente por Zapletal y ahora también por Ellermeier» *(Polar*, 28), cf también p 115, R Braun, *Kohelet*, 166

[20] «¿Se puede ver en este libro otra cosa que una meditación ?» (J Chopineau, *L'image*,

Otros utilizan los términos de «monólogo», «soliloquio». De ellos se ha de decir lo mismo que de «meditación» [21].

Pero el término más recurrente y principal es el de *reflexiones* [22] La *reflexión* es el matiz o aspecto fundamental que da unidad a las diferentes formas que muchos autores emplean para hablar de Qohélet. desde *filosofía* hasta *pensamientos*.

De modo indirecto J. Pedersen incluye a Qohélet en el ámbito de lo filosófico, cuando escribe· «No es preciso preguntar al autor qué israelita se ha retirado del mundo para hacer reflexiones filosóficas y pesimistas sobre su propio reino y sobre el despotismo de los poderosos» [23]. No así R.B.Y. Scott, que considera al autor de Qohélet como a un verdadero filósofo, que «ofrece una filosofía de la resignación» [24], y al libro mismo como una obra filosófica [25]. No parece un lenguaje muy apropiado el de R.B.Y. Scott para hablar de Qohélet. J. Steinmann podría servirnos de puente, si bien alguno lo juzgaría todavía inapropiado; nos dice que «existía, en efecto, una sabiduría

596) Creo que es legítimo el apelativo, con tal de no convertirlo en una expresión reduccionista, como hace J Ellul, al concluir que «Qohélet es un típico libro de meditacion solitaria, un libro de repliegue sobre uno mismo Un libro formado por pensamientos que justamente serían imposibles de proclamar en una asamblea» *(La razon,* 25) La exageración la lleva al máximo al aducir en favor de su tesis solamente a Tomás de Kempis y a Kierkegaard, «dos solitarios por excelencia», por lo que sentencia «Es un libro solitario para solitarios» *(Ibidem)*

[21] H Lusseau afirma que «el autor procede no en forma de diálogo, sino más bien de monólogo, de soliloquio» *(El Eclesiastes,* 679), pero matiza a continuación «Se puede, sin embargo, admitir que el escrito se compone de dos series de reflexiones La primera se distingue por el sesgo agudamente crítico, tiene afinidad con Job La segunda tiene afinidad con los Proverbios» *(Ibidem)* Y mejor aún más adelante «¿No se podria ver sencillamente en la obra el resultado de una reflexion critica que, no llegando a precisar completamente, y, mucho menos, a resolver los problemas de la contingencia de lo creado y de la retribución del bien y del mal, nos comunica en estado de dispersión reflexiones de valor desigual?» *(o c ,* 683)

[22] Ademas de los autores ya citados, V Zapletal es uno de los adelantados, escribe No tenemos que vérnoslas con una obra logica y simetricamente elaborada, «sino con reflexiones, que, sin un orden estricto, fueron escritas a medida que se presentaba al espiritu de Qohelet» *(Das Buch,* 13, cf también pp 22 29 31 34), J Pedersen dice «¿Cuando ha vivido el hombre que ha compuesto estas reflexiones?» *(Scepticisme,* 330) A Vaccari tambien afirma que Qoh «es una serie de reflexiones sobre las miserias de la vida humana que se suceden sin orden o conexión aparente» *(Enciclopedia italiana di scienze, lettere ed arti,* XIII [Roma 1932], s v *Ecclesiaste,* 393) Pero, según él, estas reflexiones «se entremezclan con consejos prácticos en prosa y con frases sentenciosas en verso, expresados como salen del corazón, sin grandes pretensiones literarias» *(Ibidem)*

[23] *Scepticisme,* 330

[24] *Ecclesiastes,* 191

[25] Las palabras y argumentos de Scott eliminan cualquier equívoco, pues afirma «Lo que tenemos delante es, ante todo, una obra filosófica más que un libro de religión Busca una comprensión racional de la existencia humana y un fundamento para la ética mediante la aplicación de la razón humana a los datos de observación El autor excluye de la consideración, como no comprobable, los datos especiales de la religión revelada Sin embargo, su método filosófico no es el de un debate lógico que avanza paso a paso a una conclusión Empieza estableciendo una tesis 'vanidad '» *(Ecclesiastes,* 196) R B Y Scott habla de la filosofía de Qoh de la misma manera que de la filosofía griega (cf *o c* , pp 196-206)

de Israel, incluso una filosofía, si se entiende por ella lo que era la filosofía griega antes de Sócrates»[26].

Creo que esto es llevar las cosas demasiado lejos: unas *reflexiones*, aunque sean sobre temas tan importantes, no son todavía *filosofía*. Por esto le damos en parte la razón a R. Gordis que escribe: «El libro de Qohélet no es un debate, ni un diálogo o un tratado filosófico. Mejor se describe como un *cahier* o libro de notas en el que el autor apuntó sus reflexiones durante el obligado tiempo libre de la vejez. Ellas difieren en humor, en estilo y en extensión»[27].

Así encontramos otra forma de llamar al libro de Qohélet: cuaderno, libro de notas, diario[28]. Del *diario de reflexiones* a una obra estilo *Pensamientos* no hay más que un paso que, de hecho, se ha dado. Hace tiempo que los autores comparan a Qohélet con el género literario *pensamientos*[29].

A. Vaccari se hace eco de la corriente que ve en Qohélet un tratado filosófico; en parte la corrige e intenta poner las cosas en su sitio[30]. La misma orientación sigue O. Loretz, que coloca también a Qohélet al lado de Pascal, Schopenhauer y Nietzsche[31].

2 *Pluralidad de géneros literarios en Qohélet*

Prácticamente ya está afirmada la pluralidad de géneros en todo lo que precede. Los géneros literarios enumerados, si se rechazan no es porque no se den en Qohélet, sino porque ninguno es el único o exclusivo[32].

En primer lugar, los autores que no admiten unidad de composición,

[26] *Ainsi*, 23 Y aún se atreve a afirmar «¿Qué fin perseguía Qohelet, al publicar o al dejar publicar las notas de su curso de filosofía?» *(o c* , 33)

[27] *Koheleth the Man*, 110

[28] O Eissfeldt dice que «nuestro libro sugiere con frecuencia el estilo de un diario» *(Die Einleitung* [[2] 1956], 609, [[3] 1964], 669), H Duesberg Qoh «no es un libro, más bien es una coleccion de notas» *(Ecclesiaste*, 42) Mas cercano a nosotros L Alonso Schokel confiesa que es «imposible averiguar cómo compuso el autor su obra Puestos a ilustrar su aspecto, escogeríamos el modelo de un diario de reflexiones» *(Eclesiastés*, 14s)

[29] Asi, por ejemplo, R E Murphy escribe Qoh «pertenece al género de *Pensamientos* de Pascal, reflexiones y apuntes de un hombre maduro sobre el sentido de la vida, editado (¿y reelaborado hasta cierto punto?) por uno de sus discípulos» *(The Pensees*, 185)

[30] «En realidad, el presente opúsculo no tiene nada del uso oratorio y más bien debe colocarse en el género de filosofía menor, que con el título de 'Pensamientos' es conocido también en las literaturas profanas, antiguas y modernas» *(L'Ecclesiaste*, en *La Sacra Bibbia* [Roma 1961], 1117), esta opinión la hace suya L Di Fonzo (cf *L'Ecclesiaste*, 11)

[31] Sus palabras son «El libro Qohélet ha sido comparado con cierto derecho frecuentemente con obras de la literatura aforística de Europa Hay que nombrar en primer lugar los *Pensamientos* de Pascal» *(Das Buch Qohelet*, 119) Más adelante hace referencia a los pensadores «Pascal, Schopenhauer y Nietzsche» *(Ibídem)* Por su parte F Festorazzi escribe «¿El genero literario [de Qoh] podria de alguna manera recordar los 'Pensamientos' de Pascal?» *(La dimensione*, 94), cf también G Ravasi, *Qohelet*, 35

[32] Por causa de esta complejidad de Qoh en sus formas literarias podemos dar la razón a J Goettsberger, que afirma «El que se preocupa por resaltar un punto de vista dominante, escoge normalmente sólo una parte de los pensamientos de Qohélet» *(Einleitung in das A T* [Friburgo de Brisgovia 1928], 251)

afirman pluralidad de estilos y de formas literarias. Es una consecuencia lógica. Pero sabemos que la afirmación de la tesis de la unidad de autor no implica necesariamente la eliminación de la pluralidad en las formas de expresión literaria o géneros literarios. De hecho, no hay ningún autor que admita únicamente un *solo* género literario en Qohélet; a lo más se admite un género literario global, por ejemplo, la diatriba, y otros muchos géneros secundarios o subordinados.

Así pues, son constatables en Qohélet las siguientes formas y géneros literarios; de algunos ya hemos hablado largamente, de otros quizás no:

- *Reflexiones y razonamientos:* 1,2-11; 3,1-8.11; 4,9ss; 7,1-8; en forma de soliloquio: 1,16; 2,1.15; 3,17-18.
- *Observaciones:* 1,13-14.17; 2,11-14.24; 3,14.16.22; 4,1.4.7.15; 5,12.17; 6,1; 7,15.23.25-29; 8,9.10.16.17; 9,1.11.13; 10,5.
- *Proverbio, dichos, sentencias, aforismos:* 1,14b.15.18; 2,14.17.21.23.26; 3,19; 4,4-6.8-12; 5,9; 6,2; 7,6; 8,8.14; 9, 4b.16-18; 10,1.8-15; 11,4.10; más vale...que...: 4,6.9.13; 5,4; 6,9; 7,1-3.5.8; 9,16.18.
- *Instrucciones y consejos:* 4,17-5,6; 7,9-10.18-22; 8,2-3; 9,7-10; 10,4.20; 11,1-2.6.8-12,1.
- *Apuntes y descripciones: autobiográficos:* 1,12-2,10; *biográficos:* 1,1; 12,9-10.
- *Lamentaciones:* 4,10; 10,16.
- *Bendición:* 10,17.
- *Género parabólico:* 4,13-16 y 9,14-15.
- *Género alegórico:* 12,3-7.

3. *Ensamblaje de los géneros literarios en Qohélet*

Una vez que hemos defendido la unidad de autor del cuerpo fundamental de Qoh (1,[2]3-12,7[8]) y su unidad de composición, no parece tarea imposible dar una explicación aceptable de la pluralidad y variedad de géneros literarios en *una* obra literaria. Hablamos, por tanto, de la integración literaria en una obra de múltiples géneros literarios. Con esto no pretendemos ni siquiera comparar a Qohélet con una obra literaria, como podría ser una novela o una pieza dramática. Sí queremos subrayar que es compatible una pluralidad básica de géneros literarios en una unidad superior, causada por el género literario o por otro elemento, como puede ser el estilo.

Uno de los ideales de todo comentarista de Qohélet es llegar a descubrir su «genero literario»; pero esto se parece a la línea del horizonte, que cada vez está más lejos e inalcanzable. R.E. Murphy escribe que «la designación del género literario propio del libro del Eclesiastés se nos escapa, a pesar de todo» [33]. Creo que sería más noble reconocer simplemente que se está buscando algo que no existe. El mismo R.E. Murphy concluye su investiga-

[33] *Wisdom*, 129.

ción: «En conclusión, se puede decir que ningún género único, ni aun la diatriba, es adecuado, como caracterización del libro de Qohélet» [34]. Esto no es una derrota, ni un fracaso; bien mirado es un éxito.

Sin embargo, el libro de Qohélet parece que tiene algo singular que lo distingue de los demás. No es propiamente un *género literario*. Lo que más se acerca a ello es la forma particular cómo el autor ha sabido ensamblar, unir los diferentes géneros literarios, pero sapienciales. Vamos a insistir, pues, en lo peculiar de Qohélet, en lo que se distingue de los otros escritos sapienciales de la Sagrada Escritura. Creemos que es su lengua y su estilo.

IX. ESTILO INCONFUNDIBLE DE QOHELET

Lo que más distingue a una obra de otra es su estilo, el sello o la impronta del autor y de su medio. Cuanto más auténtica es una obra tanto más participa de las cualidades, virtudes o defectos de su autor. En este sentido «el estilo es el hombre»; a propósito de lo cual R. Gordis ha escrito: «La sentencia de Buffon de que 'el estilo es el hombre' de nadie es más verdadera que de Kohélet. Un reconocimiento de su personalidad es imposible sin la comprensión de su estilo, y, a la inversa, su estilo no puede ser evaluado sin una comprensión del hombre. Cuando estos elementos esenciales están presentes, el libro aparece como una unidad literaria, el testamento espiritual de una personalidad única, compleja, ricamente dotada» [1].

La simpatía que surge entre el estudioso de una obra y la obra estudiada hace afirmar a R. Gordis algo tan exagerado y fuera de lo común, como que «ningún otro libro dentro de la Biblia, y pocos fuera de ella en la literatura universal, es tan profundamente personal como Kohélet» [2]. La admiración por la obra se traslada inconscientemente al autor: «Kohélet fue un escritor de sorprendente originalidad en cuanto a la forma y al contenido» [3].

1. Singularidad del estilo de Qohélet

Sobre la singularidad del estilo de Qohélet los autores se han manifestado, pero no siempre en el mismo sentido [4]. Durante mucho tiempo parece que prevaleció la tendencia más bien negativa, que, sin ignorar la singularidad de Qohélet, la consideraba de escaso o nulo valor literario. O.S. Rankin aduce dos testimonios bastante significativos: «Según Adolf Schlatter, la lengua de Kohélet 'por su obscuridad y pesadez prueba que el autor no

[34] *O.c.*, 131.

[1] *Koheleth – the Man*, 74. Para matizaciones sobre la célebre expresión de G.L. Leclerc de Buffon véase W. Kayser, *Interpretación y análisis de la obra literaria* (Madrid [3]1961) 362.366-369.

[2] *Koheleth – the Man*, 75.

[3] R. Gordis, *Koheleth – the Man*, 43. Este mismo juicio lo repite R. Gordis, casi con las mismas palabras, en *Qohelet and Qumran*, 406.

[4] Cf. O.S. Rankin, *The Book*, 13.

habló el hebreo, sino que sólo lo leyó y escribió'. La opinión de F.C. Burkitt es aún más mordaz; según él el estilo del Eclesiastés no es ni 'correcto' ni 'natural'; tiene 'la dureza poco elegante de una traducción'. Su lenguaje es una jerga indescifrable y anormal, y el libro parece ser una traducción del arameo» [5].

Juicios más o menos parecidos se han repetido, como un eco, y han llegado hasta nosotros. Así R. Pautrel escribe: «El libro se parece a un libelo. El arte literario es mediocre, el estilo se resiente... Qohélet no contiene ya poesía semítica, ni todavía la prosa griega. Salvo en el comienzo y el final de la obra, en los que se ha esmerado, no tiene preocupación estética» [6]. Y aún más recientemente podemos leer el juicio, también negativo pero menos, de L. Di Fonzo: «Ciertamente en el aspecto lingüístico el Eclesiastés es un libro pobre e imperfecto, en su prosa y en sus trozos rítmicos; el suyo no es un estilo rico e imaginativo, como en Job o Is, no es justo y elegante, como en Prov y en su casi contemporáneo Eclo, ni tiene la prosa oratoria de Sab» [7].

Paralelamente a esta corriente, que no descubre en Qohélet valores literarios que merezcan ser destacados, discurre otra que ve en Qohélet, de una u otra manera, un modelo literario, digno de ser apreciado y aun elogiado grandemente.

E. Philippe es muy moderado en este aspecto; su parecer acerca del estilo de Qohélet, único aspecto que nos interesa subrayar, se puede considerar bastante equilibrado, supuesto el ambiente no muy favorable a Qohélet. Escribe que «el Eclesiastés es, desde el punto de vista del estilo y de la lengua, único en su género... Se sabe que al lado de la lengua de los libros, clásica y erudita, está la lengua hablada, necesariamente menos pulida y menos pura, con palabras y giros de origen extranjero. El libro de *Qohélet* se asemeja más a ésta que a aquélla» [8].

Entrados en este siglo, cada vez se escuchan más voces que exaltan las buenas cualidades literarias de Qohélet. «Según [A.H.] McNeile: 'su gran originalidad lo elevó muy por encima del nivel literario de su tiempo'. Impelido por la intensa decepción e indignación por los males del mundo, dio a su estilo 'un sarcasmo mordaz, una tendencia al epigrama, un tono de *queja*, lo cual es único en la literatura hebrea» [9]. Casi del mismo tiempo

[5] *The Book*, 13 Para las citas cf A Schlatter, *Calwer Bibellexikon* (Stuttgart ⁴1924) 585-586 y F C Burkitt, *Ist Ecclesiastes* Recordamos que tratamos ahora solamente del estilo en Qoh, sobre la *lengua* de Qoh trataremos en el capítulo siguiente

[6] *L'Ecclésiaste*, 10

[7] *Ecclesiaste*, 19 En el resumen final condensa su parecer «En conclusión, un estilo verdaderamente popular el de Qoh, pero tambien literariamente apreciable, sostenido por la fuerza del lenguaje interior y expresado en un vestido exterior apropiado y eficaz, aunque pobre y harapiento» *(o c , 20)*

[8] *Ecclésiaste*, 1538 También afirma «El hebreo de *Qohelet*, un hebreo original, como lo exigían la materia del libro y el círculo de lectores, hebreos y no hebreos, para los cuales Salomón escribía Oratorio en general, poético en algunas partes, el estilo de la última parte se parece mucho al estilo de la poesía proverbial» *(Ibidem)*

[9] O S Rankin, *The Book*, 13 La cita de A H McNeile corresponde a *An Introduction to Ecclesiastes* (Cambridge 1904), 32

podemos leer la sentencia de P. Volz: «Por su estilo literario el librito [Qohélet] es único y, por eso, tanto más sugestivo en el A.T.» [10].

Pero el autor que más se ha señalado en la defensa del estilo de Qohélet (y de otros muchos aspectos) ha sido y es R. Gordis. Al principio de este apartado ya hemos escuchado su voz autorizada. Estaba plenamente convencido de la peculiaridad uniforme del estilo de Qohélet [11]. Alguno quiere todavía completar lo que R. Gordis ha hecho y escribe: «Hablando del estilo de Q., Gordis hubiera podido insistir más en el carácter hiperbólico y pretendidamente paradójico, que es una de las características del estilo oriental de Qohélet» [12].

Uniformidad no equivale a empobrecimiento, pues es capaz de transparentar una complejidad más amplia y profunda; Gordis dice también: «El estilo de Kohélet refleja la complejidad de su medio y de su personalidad» [13]. R. Gordis se ufana de haber descubierto muchas de las causas de la singularidad del estilo de Qohélet [14].

Qohélet sintió la necesidad de expresarse de un modo nuevo por influjo del modo griego, adelantándose al proceso de la lengua en mucho tiempo [15].

En adelante los autores tienen a R. Gordis como punto de referencia. Si unos se muestran acordes y, poco más o menos, repiten sus apreciaciones [16], otros se muestran más exigentes y buscan una respuesta a los muchos problemas que Qohélet plantea a la exégesis, de los que el estilo literario es un exponente y un reflejo.

2. *Qohélet domina múltiples recursos literarios*

El uso que hace Qohélet de los múltiples recursos literarios, muy conocidos de los retóricos de su tiempo, es uno de los apartados que más luz nos

[10] *Hiob*, 234 (citado por D. Michel en *Qohelet*, 11 nota 1).

[11] Como hace notar el mismo R. Gordis, C. Siegfried «reconoció que la uniformidad de estilo, que se extiende por el libro entero, constituía una debilidad fundamental de su sentencia [los nueve autores o fuentes de Qoh]» *(Koheleth – the Man*, 70). A este propósito G. Perez también afirma que «existe en el libro unidad de lengua y de estilo que abogan en favor de la unidad de autor que sugiere el título mismo del libro (1,1)» *(El Eclesiastes*, 562).

[12] J. van der Ploeg, *Robert Gordis*, 106.

[13] *Was Koheleth*, 103. Y ofrece algunos capítulos de esta complejidad: «Este libro muestra a) muchas afinidades con el hebreo clásico, b) muchos puntos de contacto con la época mísnica de la lengua, de la cual él constituye una etapa temprana, c) innumerables ejemplos de los intensos influjos del arameo, que era la lengua hablada de su entorno, y d) únicos modos de expresión para sus ideas particulares» *(a. c.*, 103-104).

[14] *Qoheleth and Qumran*, 407. Como decíamos anteriormente, a R. Gordis quizás le ciegue un poco la pasión por Qohélet, por esto afirma atrevidamente: «En cualquier época Qohelet habría sido una figura relevante y su estilo habría reflejado naturalmente ese distintivo característico» *(Ibidem)*.

[15] Cf. R. Gordis, *Koheleth – the Man*, 88, *Qoheleth and Qumran*, 407.

[16] H. W. Hertzberg, por ejemplo, insiste en la singularidad de Qoh: «El juicio definitivo es éste: un estilo muy particular, absolutamente independiente en un lenguaje del mismo modo absolutamente particular, construido a conciencia, a menudo con mucha pericia» *(Der Prediger*, 32).

dan para conocer a fondo el estilo literario de Qohélet. Qohélet no inventa recursos, pero utiliza muy bien los ya inventados.

2.1. *La contradicción como recurso literario*

R. Kroeber, que sigue las huellas de F. Delitzsch y K. Galling, a los que cita, subraya la función de las contradicciones en Qohélet, contradicciones que tantos quebraderos de cabeza ha causado. La contradicción es una realidad objetiva en nuestra vida, por esto Qohélet la refleja en su mismo estilo literario [17].

2.2. *Otros recursos estilísticos comunes*

Es lógico que un autor, típicamente sapiencial como Qohélet, conozca y utilice las formas habituales en que se expresa este género literario sapiencial. Entre ellas sobresale el *mashal* con todas sus variedades [18], y dentro del *mashal* los más variados recursos. «Se analiza el vocabulario, se hacen estadísticas sobre la frecuencia del uso de palabras, se constatan fórmulas estereotipadas, juegos de palabras, repeticiones, palabras favoritas, el uso de la observación y reflexión, etc. Los resultados que se obtienen son similares. Varía únicamente el punto de partida del análisis o la insistencia en una determinada cualidad estilística» [19].

El frecuente uso que Qohélet hace de la interrogación la convierte también, por eso mismo, en un rasgo típico de su estilo pedagógico [20].

3. *Qohélet ¿está escrito en prosa o en verso?*

La pregunta debió de hacerse muy pronto, pero las respuestas no fueron uniformes desde el principio [21]. Como botón de muestra, reseñamos la opinión de algunos autores.

3.1. *Qohélet es un libro poético*

Es una opinión no muy antigua entre los exegetas y nunca unánime. H.W. Hertzberg nos informa de que «[J.G.] Vaihinger encontró en todo el

[17] Cf *Der Prediger,* 37 De F Delitzsch cita él su *Biblischer Kommentar,* 191 = *The Book of Ecclesiastes,* 183, de K Galling, *Stand,* 369, *Kohelet-Studien,* 285

[18] Cf O Loretz, *Das Buch Qohelet,* 118-119

[19] S Bretón, *Eclesiastes,* 379, cf también *Qoheleth Studies,* 26s A Lauha hace una enumeración todavía más detallada de los recursos literarios de que se vale Qohélet (cf *Kohelet,* 8-9), ver también J A Loader, *Polar,* 9-15

[20] Cf R Kroeber, *Der Prediger,* 37-38

[21] Lo que H W Hertzberg escribía en 1963 tiene valor en nuestros días «La pregunta de si Qoh está escrito en forma métrica, por consiguiente, si hay que llamarlo un libro poético, ha sido respondida de muy diversas maneras G ha colocado a Qoh entre los libros poéticos, mientras que los Masoretas no aplicaron a Qoh el sistema de los acentos de los libros poéticos Esta diversidad de opiniones llega hasta hoy día» *(Der Prediger,* 32)

libro forma poética. [H.] Grimme (ZDMG 1897, p.689) muestra que el libro (exc. 12,13s) está compuesto en versos de 4 sílabas; [P.] Haupt [1905] encuentra para todo lo antiguo 2 x 3; [G.W.H.] Bickell [1884] dísticos y tetrásticos. Más prudentes son E. Sievers [1901] y [V.] Zapletal [1911], que admiten un metro irregular; también la traducción de [W.] Vischer [1926] adopta algo semejante» [22]. Para el mismo Hertzberg Qohélet es un libro poético, en el que se combinan indiscriminadamente versos de dos o de tres acentos [23]. Pero en Qohélet no siempre está garantizada la calidad poética, ni es seguro el metro que utiliza el autor, por lo que cautelosamente la métrica no puede utilizarse como criterio para corregir el texto [24].

Un reciente defensor del carácter poético de Qohélet es A. Lauha. Muchos de sus argumentos son nuevos, otros no tanto; repite simplemente la no muy antigua tradición entre los autores. Reconoce noblemente que los masoretas no consideraron que Qohélet fuera un libro poético, a pesar de que tenga signos inequívocos de poesía hebrea (cf. 2,16; 3,11; 5,14; 7,8s; 9,5.10; 12,7) [25].

El último testimonio que aducimos es de J. Ellul, que en 1987 escribía: «Por mi parte, retendré dos datos: se trata de un poema, y de un poema sapiencial» [26].

Sin embargo, todas las razones aducidas se pueden interpretar de otra manera, por lo que creemos más razonable adherirnos a la siguiente corriente de opinión.

3.2. *Qohélet, como libro, está escrito en prosa*

No tenemos en cuenta la sentencia que excluye cualquier forma poética en Qohélet, pues de una o de otra manera todos los autores admiten que algunas secciones de Qohélet están plasmadas en forma poética.

Anteriormente aludíamos a los autores que no descubrían en Qohélet méritos especiales de estilo [27]. Sin embargo, no es ésta la sentencia dominante.

[22] *Der Prediger,* 32 V Zapletal hasta se atreve a utilizar la métrica como criterio de autenticidad del texto Desde entonces y a pesar de opiniones en contra no han cesado de aparecer defensores del carácter poético de Qoh (cf *Das Buch,* 35-38)

[23] Cf *Der Prediger,* 33

[24] Cf H W Hertzberg, *Der Prediger,* 34

[25] Cf *Kohelet,* 9-10 J A Loader sigue prácticamente a Lauha y defiende que «el libro como un todo es una obra de poesía» *(Polar,* 18) R Braun introduce un nuevo matiz, al comparar a Qoh con sus contemporaneos griegos Phoenix de Colofón y Kérkidas de Megalópolis (cf *Kohelet,* 179)

[26] *La razon* [1989], 31 Se extraña de que los exegetas hablen mal del lenguaje de Qohélet y añade «Ahora bien, lo que yo encuentro extraño es que en las traducciones nos topamos con un texto prodigiosamente poético, evocador, rico, conmovedor ¡Y estoy convencido que esto no se debe a la fuerza poetica de los traductores!» *(Ibidem)*

[27] E Podechard, como nombre mas representativo, escribia el Eclesiastés «ha sido compuesto en prosa, es más, en una prosa bastante mala» *(L'Ecclésiaste,* 137), de parecida opinion son T K Cheyne (*Job,* 204) y E Konig, *(Poesie und Prosa in der althebraischen Literatur abgegrenzt* ZAW 37 [1917/18] 152-154)

F. Delitzsch ya opinaba que Qohélet estaba escrito «casi generalmente en prosa retórica», con irregularidades en cuanto al estilo [28]. «Esta opinión, en palabras de R Kroeber, es compartida hasta hoy por la mayor parte de los comentaristas» [29].

R. Gordis no admite que Qohélet en su totalidad esté escrito en verso; concede, sin embargo, que algunas partes sí lo están [30]. Por su parte A. Barucq cree que «la parte central del libro [1,2-12, 8] está en prosa, aunque es cierto que en ella se incluyen numerosos mashales con ritmo y aun estrofas en verso» [31].

Por último N. Lohfink habla de «una prosa filosófica, desconocida hasta ahora en Israel» [32], debido principalmente al influjo griego.

Así se presenta Qohélet. Él, que se ha apartado de tantos caminos trillados, ha preferido también la multiplicidad en el estilo, rompiendo con las formas tradicionales o aceptando las menos uniformes, para mejor expresar su forma disconforme de pensar.

X. LENGUA ORIGINAL DE QOHELET

Nadie ha puesto jamás en duda que el TH de Qohélet sea el canónico; por el contrario, se afirma con toda razón que Qohélet es uno de los libros del A.T. en hebreo cuyo texto se ha conservado mejor [1]. Lo que ahora nos preocupa es la discusión que ha surgido a partir del estudio del Qohélet que conocemos por el TM, más exactamente, a partir de su hebreo como lengua: ¿es original este hebreo o es la versión al hebreo de un supuesto original arameo? Las razones por las que se ha llegado a formular esta pregunta constituyen el núcleo principal de este estudio, así como las respuestas afirmativas, negativas o dubitativas que los autores han ido dando, y sus argumentos [2].

[28] *Koheleth*, 209 = *Commentary*, 199 En la práctica le siguen S R Driver, *An Introduction to the Literature of the O T*, Edimburgo [3]1892, 436s, G A Barton, que se apoya en J F Genung (cf *A Critical*, 31, cf también pp 51-52 El libro de J F Genung, al que se refiere G A Barton, es *Words of Koheleth* (1904)

[29] *Der Prediger*, 39 Él se adhiere a esta opinión (cf pp 39s)

[30] Cf *Koheleth – the Man*, 111 Así, no tiene inconveniente en admitir allí mismo que «en la inolvidable 'alegoría de la vejez' (11,7-12,8), que es el clímax y conclusión del libro, el ritmo está muy pronunciado, de suerte que justamente puede ser descrita como poesía formal»

[31] *Ecclesiaste*, 17, *Eclesiastés*, 20, cf *Qoheleth*, 617, donde acota que «la dificultad está en separar la prosa de las secciones rítmicas Para ello ayuda con frecuencia el uso del paralelismo, pero aún restan muchas indeterminaciones» Cf W Zimmerli, *Das Buch*, 130

[32] *Kohelet*, 9

[1] Cf F Piotti, *La lingua*, 185

[2] D C Fredericks escribe «En la esfera lingüística generalmente se dan actitudes diferentes Delitzsch, Barton y Gordis son representantes del razonamiento normal en favor del hebreo bíblico tardío [LBH], del hebreo misnaico [MH] y del influjo arameo, Whitley ha defendido recientemente que [Qoh] ha sido escrito después de Ben Sira Zimmermann, Torrey y Ginsberg buscan indicios de una traducción del arameo Mientras que Dahood cuenta con un influjo fenicio-cananeo» (*Qoheleth's*, 255)

1. *El hebreo de Qohélet es de transición*

No es posible clasificar el hebreo de Qohélet como *singular* en contraposición a los muchos escritos en hebreo bíblico y extrabíblico que han llegado hasta nosotros y que se suponen pertenecientes a la misma época helenística. A lo más podemos hablar de *características* del hebreo de Qohélet, que también se encuentran en otros libros más o menos contemporáneos [3]. Por el análisis de estas características podemos hacer las siguientes afirmaciones:

1.1. *Estamos lejos del hebreo clásico*

La prosa de Qohélet no es ciertamente la de los clásicos hebreos, la de los libros de Sam o de Re, por ejemplo [4], no hay duda de que la calidad literaria es inferior. Que sea distinta no nos debe extrañar, ya que toda lengua viva cambia con el paso del tiempo y ya han pasado varios siglos. A medida que la distancia es mayor la diferencia también es más grande, por lo que se considera natural admitir que Qohélet es de época tardía sin que sea necesario aducir más pruebas.

La relación del hebreo de Qohélet con el de la Misná se suele afirmar en este contexto, bien sea de forma genérica, como hace O.S. Rankin [5]; bien sea añadiendo algunas descalificaciones en cuanto a la calidad del hebreo, como afirma L. Di Fonzo [6]. R. Gordis cree que «Kohélet está a medio camino entre el hebreo clásico y la lengua de la Misná, aunque está más cercano de la segunda» [7], «de la que constituye una etapa primitiva» [8].

[3] Como veremos, la presencia de aramaísmos es una de las notas características, probablemente la principal, sin embargo, no es nota singular o exclusiva de Qoh Por la presencia de los aramaísmos en muchas obras se ha llegado a afirmar de ellas que fueron escritas originariamente en arameo, A Sáenz-Badillos escribe «En el caso de varios libros escritos en la época persa o helenística, no han faltado exegetas que trataran de demostrar que su lengua original fue el arameo, y que fueron traducidos posteriormente al hebreo Tal opinión ha sido defendida respecto a Jb, Qo, Sir, Da, Est, 1 y 2Cr, Pr e incluso Ez, aunque nunca de manera totalmente convincente La misma problemática se encuentra en los escritos pseudoepigráficos de la época helenística o del período hasmoneo o romano» (*Historia*, 124)

[4] A propósito de la prosa de Qoh los juicios de algunos autores son demasiado negativos, E Podechard la llama «una prosa bastante mala» (*L'Ecclesiaste*, 137), cf A Barucq, *Qoheleth*, 617, donde replica que «el epiloguista, según 12,10, tenía mejor opinión del libro de su maestro»

[5] «El Eclesiastés fue escrito en una forma tardía del hebreo, relacionado con la lengua de la Misna (ca 200 d C)» (O S Rankin – G G Atkins, *The Book*, col 12a) D Lys admite que «de hecho se debe reconocer que el Eclesiastés es tardío El hebreo es próximo al de la Mishná» (*L'Ecclesiaste*, 58) Cf también D Michel, *Qohelet*, 46

[6] Cf *Ecclesiaste*, 25 Poco antes ha hablado de «una lengua hebrea tardía, como la de los libros sagrados más recientes o sus secciones postexilicas ( ) y además una lengua deteriorada y decadente, con usos morfológicos y sintácticos, neologismos y variaciones semánticas más propios del hebreo mísnico (s II d C) o protomísnico y del arameo» (p 20, cf también p 26s)

[7] *Koheleth – The Man*, 60

[8] *Was Koheleth*, 103 Según K Galling «Sobre la lengua del Ecl hay unanimidad en que presenta la fase más reciente del hebreo bíblico y señala el paso al hebreo de la Misná» (*Der Prediger*, 74) Después de él A Barucq ha escrito que «guste o no guste, se ha tenido la preocupación de asignar a esta lengua un lugar en la evolución que el hebreo ha conocido desde la época clásica de los profetas a la del hebreo mísnico» (*Qohéleth*, 617), y J L Crenshaw «Este lenguaje especial [el de Qoh] señala un estadio de transición entre el hebreo clásico y el hebreo

1.2. Características del hebreo de Qohélet

Los autores suelen enumerar una serie de notas lingüísticas, típicas del hebreo de Qohélet, comunes al hebreo bíblico tardío, por las cuales Qohélet se distingue del hebreo clásico bíblico. El hecho es indiscutible y ha sido el argumento lingüístico de más fuerza utilizado por los autores que empezaron a defender la datación tardía de Qohélet o su pertenencia a la época postexílica [9]. A dos grandes capítulos o apartados se pueden reducir todas estas características· a las formas tardías del hebreo y al influjo considerable del arameo [10].

– Empleo de nombres terminados en *–ōn* y *–ūt,* abstractos, raros en el A.T., pero de uso frecuente en el hebreo posterior rabínico [11]

– Nombres con marchamo inequívocamente arameo [12]

– Sobre el uso del artículo anota A. Sáenz-Badillos: «Al igual que en otros libros tardíos, el artículo no se elide tras una partícula: *k^e-he-ḥākām* (Qo 8,1)» [13].

– El pronombre personal en primera persona es siempre *ʾanī*, acomodándose una vez más a la evolución general de la lengua [14].

– El pronombre demostrativo femenino en Qohélet es siempre *zōh* (cf. Qoh 2,2.24; 5,15.18; 7,29; 9,13), nunca el habitual *zōʾt* [15]

– «Resultan peculiares sus partículas *ʿ^aden* (4,3), *ʿ^adenah* (4,2), con una tendencia a la composición –elidiendo algunas consonantes intermedias– muy ajena al carácter de H[ebreo]B[íblico], pero bien conocida en H[ebreo]

de la Misná» (*Ecclesiastes*, 31) Sin embargo, F Piotti es una voz discordante en este coro, pues afirma que «no nos parece, como quiere Gordis, que el hebreo de Qoh represente un estadio intermedio entre el hebreo biblico y el misnico o rabinico En realidad el punto de partida no creemos que sea el hebreo bíblico, sino el popular, y el de llegada no el hebreo mísnico de la escuela o de la literatura, sino, con bastante probabilidad, el hablado» (*La lingua*, 193) Mas adelante matizaremos mas la sentencia de F Piotti

[9] Cf F Delitzsch, *Commentary*, 190-201

[10] Existen estudios muy detallados de ambos apartados, realizados por autores de toda solvencia Nosotros mencionaremos las principales características sin pretender ser exhaustivos, remitiendo al lector a una bibliografía mas completa D C Fredericks pone en entredicho la fuerza de estos argumentos para apoyar la datacion tardía de la lengua de Qohelet (cf *Qoheleth's*, 30-36)

[11] *Terminados en –ōn yitron* (Qoh 1,3, 2,11 13, 3,9, 5,8 15, 7,12, 10,10 11), *raʿyōn* (Qoh 1,17, 2,22, 4,16), *kišron* (Qoh 2,21, 4,4, 5,10), *hešbōn* (Qoh 7,25 27, 9,10), *hesrōn* (Qoh 1,15), *silton* (Qoh 8,4 8), *zikrōn* (Qoh 1,11, 2,16)

Terminados en *–ūt* r^eʿut (Qoh 1,14), *siklūt* (Qoh 1,17), *siklūt* (Qoh 2,3), *hōlēlut* (Qoh 10,13) [alternativa *hōlēlōt* (Qoh 1,17)], *siplūt* (Qoh 10,18) Cf S J du Plessis, *Aspects*, 164-168, L Diez Merino, *Targum*, 184, A Sáenz-Badillos, *Historia*, 130

[12] *h^abēl* (Qoh 1,2, etc), *k^ebār* (Qoh 1,10, 2,16, 3,15, 4,2,*6,10, 9,6 7), *z^emān* (Qoh 3,1), *q^erāb* (Qoh 9,18), *ʿ^abādêhem* (Qoh 9,1), *kol-ʿummat-še* (Qoh 5,15) Cf S J du Plessis, *Aspects*, 169-170, L Diez Merino, *Targum*, 184

[13] *Historia*, 131, cf S J du Plessis, *Aspects*, 172s

[14] Cf S J du Plessis, *Aspects*, 173, L Díez Merino, *Targum*, 185

[15] Segun Diez Merino «El uso morfologico del pronombre demostrativo en Qoh corresponde a la forma aramea zô, que se usa normalmente» (*Targum*, 186)

R[abínico]; lo mismo hay que decir de la acumulación de partículas: *bᵉ-šekbar* (2,16)» [16].

– El relativo *ʾᵃšer* aparece en Qohélet 89 veces, mientras que la forma abreviada *še* 67 veces. De esta manera también se advierte que Qohélet sigue la corriente común en la evolución de la lengua hebrea. Como nos dice S.J. du Plessis: Qohélet «está a medio camino entre los otros libros del A.T. y la Misná» [17].

– En cuanto al uso de los verbos también Qohélet se parece a los escritores y poetas tardíos, confundiendo los verbos lamed-he con los lamed-alef [18].

– Como conclusión y complemento de lo dicho en este apartado, valgan las palabras de A. Sáenz-Badillos: «Puede decirse que en la lengua de Qo se entremezclan deliberadamente el H[ebreo]B[íblico] y el H[ebreo] R[abínico], con posible predominio de este último. Se evitan los tiempos verbales con *waw* consecutivo, y se introduce el uso tardío del participio en el área temporal de presente (negándolo con *ʾen*). No es raro que se entremezclen usos de una y otra etapa de la lengua, como en el empleo del demostrativo, o del relativo. A veces se trata de dar un tinte de HB a expresiones típicas de HR. . Otras veces, es HR el que se impone claramente: *wᵉ-yoter še-hayah* (12,9) no tiene paralelos en HB» [19].

2. *¿Es original el hebreo de Qohélet?*

Como acabamos de ver, son tantas las particularidades del hebreo de Qohélet que se puede considerar justificada la pregunta de si la lengua original de Qohélet era el hebreo o no. De hecho ha habido autores que han respondido negativamente.

2.1. *La lengua original de Qohélet es el arameo*

F.C. Burkitt se preguntaba en 1921: *«¿Es el Eclesiastés una versión?»* [20], y respondía afirmativamente, «bien que con mucha reserva y dándolo no más

[16] A Sáenz-Badillos, *Historia,* 131, cf S J du Plessis, *Aspects,* 175, L Díez Merino, *Targum,* 186

[17] *Aspects,* 177 L Díez Merino sigue al pie de la letra a S J du Plessis en *Targum,* 187 Cf A Sáenz-Badillos, *Historia,* 131, y todos los autores en general

[18] Cf S J du Plessis, *Aspects,* 177-179, L Díez Merino, *Targum,* 187s, A Sáenz-Badillos, *Historia,* 131

[19] *Historia,* 131, cf también Ch Rabin, *Hebrew,* 1020s Para el influjo del arameo en Qoh véase el estudio exhaustivo de M Wagner, *Die lexikalischen,* 139ss, además J Lévêque, *La Sagesse,* 654s (que se apoya en O Loretz, *Qohelet,* 22-29), K Beyer, *Die aramaischen Texte vom Toten Meer,* Gotinga 1984, p 49 nota 1, L Díez Merino, *Targum,* 64-65

[20] JThSt 23 (1921) 22-26

que como hipótesis plausible», «de un original arameo» [21]. Desde 1945 algunos autores han pasado de las prudentes reservas a la decidida defensa del arameo como lengua original de Qohélet. Tres son los autores principales al frente de esta cruzada: F. Zimmermann, C.C. Torrey y H.L. Ginsberg [22]. Sin embargo, la mayoría de los especialistas ha refutado sus argumentos o los ha matizado. De todos ellos, el principal es, sin duda, R. Gordis, que desde el principio entabló una lucha dialéctica sin concesiones [23]. Ultimamente M.V. Fox (1989) ha manifestado sus simpatías por las tesis de Zimmermann y de Ginsberg, aunque confiesa que no las ha tenido en cuenta a la hora de comentar el texto [24], y L. Díez Merino permanece indeciso, pues escribe: «Continúa, pues, como debatido el problema de la lengua original del Qohélet bíblico» [25]; sin embargo, no lo era para A. Fernández que ya en 1922 rechazaba la hipótesis de F.C. Burkitt [26].

2.2. *La lengua original de Qohélet es el hebreo*

Esta es la sentencia comúnmente mantenida hoy día por los autores más críticos. No se desconocen los argumentos que esgrimen los que defienden la originalidad del arameo: fundamentalmente la abundancia de aramaísmos. Pero si se da casi unanimidad al afirmar que la lengua original de Qohélet es el hebreo, la diversidad es casi absoluta en los matices que añade cada autor [27].

En este aspecto la sentencia más llamativa y digna de ser reseñada es la que defiende M. Dahood: «*El libro del Eclesiastés fue compuesto originalmente por un autor que escribió en hebreo, pero empleó la ortografía fenicia, cuya composición muestra un fuerte influjo literario cananeo-fenicio.* El término 'literario' pretende incluir las fases morfológica, sintáctica y lexical del estilo del autor» [28]. Por esta razón M. Dahood presupone que el autor residió largo tiempo en Fenicia o compuso el libro en Fenicia. Probablemente sería un judío del

[21] A Fernández, *¿Es Eclesiastes*, 45, cf M Dahood, *Canaanite-Phoenician*, 31, R Kroeber, *Der Prediger*, 43, D Michel, *Qohelet*, 48s Se suele reseñar como nota curiosa la sentencia de D S Margoliouth (1903) de que el modelo de Qoh estaba escrito en una lengua indogermánica (cf *Jewish Encyclopaedia*, V 33 [citado por D Michel, *Qohelet*, 48]) Naturalmente esta opinión extraña no ha tenido ninguna aceptación

[22] Cf F Zimmermann, *The Aramaic*, 17-45, *The Question*, 79-102, C C Torrey, *The Question*, 151-160, H L Ginsberg, *Studies*, 1950 Véase también D C Fredericks, *Qoheleth's*, 14-17

[23] Véase especialmente su artículo *Koheleth – Hebrew*, 93-109, y el comentario *Koheleth – The Man*, 60 374s

[24] Cf M V Fox, *Qohelet and his*, 155

[25] *Targum*, 66

[26] Su argumentación se fundamentaba en que «la lengua aramea era en los tiempos a que se refiere el profesor Burkitt generalmente conocida y hablada del pueblo Un libro que todo el mundo podía leer ¿qué interés había en trasladarlo al hebreo? ¿En gracia de quién se hacía la versión? No del pueblo, que no entendía o entendía poco la lengua hebrea, ni tampoco de los sabios, que entendían perfectamente y hablaban como los demás el arameo» (*¿Es Eclesiastés*, 45s) Un resumen de toda esta polémica puede verse en D Michel, *Qohelet*, 48-51, y una valoración de los argumentos de F Zimmermann en Ch L Whitley, *Kohelet*, 106-110

[27] Cf A Lauha, *Kohelet*, 7-8

[28] *Canaanite-Phoenician*, 32

norte de Palestina, no de Judea [29]. R. Gordis reconoce la valiosa aportación de M. Dahood, ya que confirma que Qohélet fue escrito en hebreo y descubre paralelos entre el fenicio y el hebreo, pero «no descubrimos prueba del *influjo* específico del fenicio en la ortografía, morfología y sintaxis de Kohélet. Sin embargo, en el libro no hay ninguna alusión importante, histórica o social, que sugiera que Kohélet era un residente de Fenicia» [30].

2.3. *El autor de Qohélet es bilingüe*

Si el autor de Qohélet escribe en hebreo, como hemos defendido, es manifiesto que domina esta lengua [31]. Pero a este propósito surgen algunas preguntas: ¿El hebreo de Qohélet es aún lengua viva en su tiempo o ya es una lengua muerta? ¿Qué relación tiene esta lengua con el Hebreo Bíblico y con el Hebreo Rabínico? ¿Hasta qué grado conocía también el autor de Qohélet el arameo? ¿Lo hablaba? ¿Era, pues, bilingüe el autor de Qohélet?

En parte ya hemos respondido en el § 1.; intentaremos precisar todavía más y responder a todo lo demás.

Ante todo debemos constatar un hecho: Se acepta por todos los autores como probado que en tiempos de Qohélet el arameo era una lengua conocida y hablada en Palestina con sus matices locales. Aun aquellos que defienden a ultranza que el hebreo era la lengua común en Judea, no niegan que también allí se hablase el arameo [32].

El destierro babilónico va a ser de capital importancia para la lengua de los judíos, como claramente se refleja en Qohélet a juicio de los expertos. Los judíos que van al destierro se ven obligados a aprender y a hablar el arameo, aunque como autodefensa conservan viva su lengua. Ciro impone en su imperio, como lengua diplomática y franca, el arameo [33], signo evidente de que era la lengua más extendida y entendida en todo el Medio y Próximo Oriente. No es aventurado creer que muchos judíos probablemente ya lo conocían.

[29] Cf *Canaanite-Phoenician*, 32 34, del mismo M Dahood *The Phoenician*, 264s 279s La tesis de M Dahood sólo ha sido defendida seriamente por C H Gordon y F W Albright (cf R Kroeber, *Der Prediger*, 46, D C Fredericks, *Qoheleth's*, 18-23) Últimamente J R Davila ha reexaminado todos los argumentos esgrimidos por Dahood y, aunque no se adhiere a las tesis defendidas por él, defiende que el hebreo de Qohélet procede del norte [de Palestina] y está influido por el dialecto del norte (cf *Qoheleth*)

[30] R Gordis, *Was Koheleth*, 114 En el mismo sentido cf también H L Ginsberg, *Ecclesiastes*, 354, Ch F Whitley, *Kohelet*, 111-118, D Michel, *Qohelet* 58

[31] Aunque sea con las limitaciones que ponen algunos, como por ejemplo Schlatter «Según Adolf Schlatter, la lengua de Kohelet 'por su obscuridad y pesadez prueba que el autor ya no habla hebreo, sino que solamente lo leía y escribía'» (O S Rankin, *The Book*, 13a)

[32] M H Segal, hablando del tiempo después del destierro babilonico, afirma que «los judíos nativos [de Jerusalén] se convirtieron en bilingues, que usaban el arameo y el hebreo misnico indiscriminadamente» (*A Grammar of Mishnaic Hebrew*, Oxford 1927, p 14), un poco antes ha dicho «El arameo lo entendían y lo usaban por escrito, pero sólo ocasionalmente» (p 13)

[33] Cf Ch Rabin, *Hebrew*, 1025s

Por otro lado, los judíos que quedaron en Judea, «gente pobre que no tenía nada» (Jer 39,10), «de la clase baja..., como viñadores y hortelanos» (2 Re 25,12; cf. Jer 52,16) [34] y que hasta entonces hablaban el hebreo, abandonados a su suerte, bajo el representante de Babilonia, sufrieron el influjo religioso, social y cultural de la región occidental costera, la provincia de Asdod [35]. Pronto se resintió la lengua y testimonio de ello lo tenemos en Neh 13,23-24: «Por entonces advertí también que algunos judíos se habían casado con mujeres asdoditas, amonitas y moabitas. La mitad de sus hijos hablaban asdodeo u otras lenguas extranjeras, pero no sabían hablar hebreo».

A la vuelta de los exiliados, ya bajo Ciro (538 a.C.), Judea es testigo de un nuevo fenómeno lingüístico, interpretado por los autores de manera muy diversa. En realidad la situación de los judíos, en cuanto a la lengua hablada y escrita, durante el período de la dominación persa es bastante confusa. La sentencia dominante entre los autores hasta hace muy poco tiempo tiene en cuenta el hecho del bilingüismo en Judea durante la época persa, sobre todo en las capas media y alta de la sociedad judía. Lo que parece imposible es determinar cuál de las dos lenguas: el hebreo o el arameo, era de hecho la lengua dominante [36].

J. Steinmann escribía en 1955: «El gran número de aramaísmos en la lengua de Qohélet prueba que se trata de un autor que usa el arameo en la vida ordinaria y escribe en una lengua muerta» [37]. R. Gordis matiza mejor al afirmar que «Kohélet fue escrito en hebreo por un escritor que, como todos sus contemporáneos, conocía el arameo y probablemente lo usaba libremente en la vida diaria» [38]. Él mismo opina que para Qohélet el «medium literario era el hebreo del segundo Templo de Palestina en una forma que comenzaba a aproximarse al hebreo de la Misná» [39]. A R. Gordis lo ha seguido durante un par de décadas la mayoría de los autores [40]. Ultimamente se ha manifestado en este sentido Kl. Beyer: «El hebreo no se ha hablado más en Palestina desde el 400 a.C.» [41].

[34] Otros de la clase alta, que no habían sido llevados a Babilonia, se rebelaron contra Godolías y su séquito y, después de asesinarlos, huyeron a Egipto (cf 2 Re 25,26), y consigo se llevaron también al profeta Jeremías (cf Jer 43,4-7)

[35] Cf F Piotti, *La lingua*, 194

[36] Es necesario tener en cuenta también el equívoco que se produce al tratar del hebreo que se habla, pues lengua hablada no es lo mismo que lengua viva Puede darse el caso de *hablar* una lengua que ya *no es viva*, como sucedía o puede suceder con el *latín* a partir de la Edad Media

[37] *Ainsi*, 13

[38] *Koheleth - The Man*, 61

[39] *Ibidem*, p 62

[40] O S Rankin afirma «La opinión según la cual el libro fue escrito en hebreo por un escritor que usaba libremente el arameo en la vida diaria, responde a la situación literaria con la que el Eclesiastés se nos presenta» (*The Book*, 14a) K Galling por su parte escribe «Q probablemente ha vivido al comienzo del siglo 3º [a C] Por entonces la lengua corriente en Palestina ya no era el hebreo, sino el arameo, por lo que no se puede reprochar la tesis de D S Margoliouth [Exp VII 5 (1908), p 120] de que 'Q ha pensado en arameo y ha escrito en hebreo'» (*Der Prediger*, 74s), cf también H W Hertzberg, *Der Prediger*, 28s

[41] *Die aramaischen Texte vom Toten Meer*, Gotinga 1984, 58 Él mismo había dicho un poco

Sin embargo, entre los especialistas ha surgido una nueva corriente interpretativa. Los judíos que vuelven a la patria hablan un hebreo más puro que el de los residentes en Judea [42]. En la práctica surge una lengua hebrea popular, el hebreo coloquial, que cada vez se va alejando más del hebreo preexílico [43].

En cuanto a esta «lengua hebrea coloquial» poco sabemos de ella. Algunos autores la llaman ya desde su inicio «hebreo mísnico». Así M.H. Segal dice en su Gramática: «Lejos de ser una jerga artificial escolar, el hebreo mísnico es esencialmente un dialecto popular y coloquial» [44].

F. Piotti nos advierte que «la lengua de Qohélet nos parece sustancialmente el hebreo, pero un hebreo 'sui generis', que ha sufrido un influjo nor-occidental y, en menor medida o quizás igual, un influjo arameo» [45]. En Qohélet tenemos, pues, un espléndido ejemplo del hebreo popular hablado de finales del siglo III y comienzos de II a.C. [46].

antes «El hebreo del norte se habló en Palestina hasta cerca del 500 a C , el hebreo del sur aproximadamente hasta el 400 a C » (p 49 nota 1)

[42] Cf F Piotti, *La Lingua,* 194s, *Osservazioni* (1977), 56

[43] A Sáenz-Badillos refleja así esta última sentencia «La comunidad judía de la época persa atraviesa por una situación de multilinguismo, consecuencia de las circunstancias históricas y políticas en las que vive desde el edicto de Ciro hasta la conquista de Alejandro Magno (538-332 a C) Se generaliza el uso del arameo para la comunidad con el exterior y para ciertos generos literarios, aunque al mismo tiempo se utiliza una forma tardía de hebreo bíblico (HBT) para no pocas composiciones literarias que continúan el estilo de los antiguos libros sagrados, y muy probablemente en el S al menos, el pueblo sigue hablando una lengua hebrea coloquial que cuando siglos más tarde se recoja por escrito recibirá el nombre de hebreo rabínico (HR)» (*Historia,* 121-122)

[44] *A Grammar,* 6 L Moraldi escribe a propósito del *Rollo de cobre* (3Q15) «Hay que notar que el texto esta en la lengua hebrea popular, hablada por los hebreos de Judea y del valle del Jordán prácticamente desde la época persa hasta la segunda guerra judía (132-135 d C), es decir, en el llamado hebreo mísnico, cuyos inicios están atestiguados por libros bíblicos (como el *Eclesiastes* o *Qohelet,* el *Cantar de los Cantares,* las *Lamentaciones,* el *Eclesiastico* o *Sirácida*) y el termino por la *Misná* y por los escritos talmudicos» (*I Manoscritti di Qumrān,* Turín 1971, p 709) A Díez Macho también lo afirma (cf *La lengua hablada por Jesucristo,* Madrid 1976, p 61) En el mismo sentido se ha manifestado últimamente M O Wise (cf *A Calque,* 250, nota 8)

[45] *La Lingua,* 188, pero determina enseguida este hebreo «sui generis», identificándolo con la lengua que se habla (cf *La lingua,* 193, ver también p 195) F Piotti vuelve sobre el mismo tema en 1977 (cf *Osservazioni* [1977], 56), cf también *Osservazioni* (1978), 169 y D C Fredericks, *Qoheleth's,* 42-45

[46] Este parecer nos lo confirma A Sáenz-Badillos «A lo largo de medio milenio, se emplea el HBT [Hebreo Bíblico Tardío] para los últimos libros que pasarán a formar parte del canon bíblico, para la mayoría de los deuterocanónicos, algunas obras apocalípticas y pseudoepigráficas, y para los escritos de Qumran Pero hay diferencias muy sensibles en la lengua y el estilo en que se redactan los distintos libros Mientras que en algunos el intento de reproducir fielmente la lengua bíblica es predominante, en otros podemos descubrir una huella sensible de la lengua hebrea coloquial que más tarde se llamará HR [Hebreo Rabínico] En la mayoría de las obras, sin embargo, el peso específico del arameo constituye el rasgo más destacado» (*Historia,* 122-123)

XI. FECHA Y LUGAR DE COMPOSICION de QOHELET

Antes de presentar el complicado panorama de las sentencias sobre el tiempo y lugar de composición de Qohélet, expongo mi parecer a este respecto. Mi opinión se apoya con toda lógica en lo que hemos dicho sobre el autor y la lengua de Qohélet, y está muy conforme con el ambiente sociocultural que suponen las reflexiones de Qohélet. Según esto, lo más probable es que Qohélet fuera escrito durante la segunda mitad del siglo III a.C., muy próximo al año 200. El lugar, parece que no puede ser otro que Jerusalén.

Veamos ahora en líneas generales las principales sentencias sobre la fecha y el lugar de composición de Qohélet.

1. *Fecha de composición de Qohélet*

Recordamos de nuevo la célebre sentencia de Fr. Delitzsch: «Si el libro de Qohélet fuera de antiguo origen salomónico, entonces no existiría historia de la lengua hebrea» [1]. Este es el punto de partida de nuestro capítulo.

1.1. *Qohélet fue escrito antes del s. III a.C.*

Tenemos en cuenta principalmente el período de la dominación persa (539-333 a.C.) y el tiempo inmediatamente posterior o comienzo de la época griega, e.d., del 333 hasta el 300 a.C. [2].

F. Delitzsch habla indeterminadamente [3]. Hacia el final del período persa establece C. Siegfried la composición de Qohélet [4]. También lo hace R.B.Y. Scott, pero ya duda [5].

Al comienzo de la época griega y todavía en el siglo IV la coloca J.

[1] *Commentary*, 190 Nos adherimos plenamente al juicio de C Siegfried «Razonablemente no puede dudarse de que el libro Qoh sea postexílico» A Barucq parece un eco de C Siegfried «La composición postexílica de la obra no ofrece duda para nadie» *(Ecclésiaste*, 11 = *Eclesiastes*, 15)

[2] De todas formas conviene llamar la atención sobre la opinión de D C Fredericks Ultimamente ha reexaminado los argumentos de tipo linguístico que se han dado en favor de una datación post-exílica de Qoh y ha llegado a la conclusión de «que la lengua de Qohélet no debería datarse después del período exílico, y que ninguna acumulación de argumentos linguísticos está en contra de una fecha pre-exílica» *(Qoheleth's*, 262, cf especialmente pp 255-268) En p 263 insinúa como época de composicion de Qoh los siglos VIII o VII a C

[3] «Puede considerarse como fuera de toda duda que [el Eclesiastés] fue escrito bajo la dominación persa» *(Commentary*, 214) R K Harrison se inclina por la mitad del siglo V a C, «alrededor del tiempo de Malaquías» *(Introduction*, 1077), reconoce, sin embargo, que «la abrumadora mayoría de los modernos especialistas han señalado para la obra una fecha entre 280 y 200 a C» No le desagrada, sin embargo, la opinión de H H Wright, «que señalo al Eclesiastés el período entre 444 y 328 a C» *(Ibidem)*

[4] Cf *Prediger*, 13, y cita a otros autores que son, a su parecer, de la misma opinión F W C Umbreit, H G A Ewald, Ch D Ginsburg, F Delitzsch, W Volck, T K Cheyne, H L Strack

[5] Sus palabras son «A Qohélet hay que datarlo hacia el final de la dominación persa o al comienzo del periodo griego, esto es, en el s IV a C o al comienzo del III» *(Ecclesiastes*, 198)

Ellul [6]. Por último algunos vacilan entre el final del siglo IV o los inicios del III a.C. [7].

1.2. Qohélet fue escrito después del s. III a.C.

Ante todo ¿podemos acercarnos todavía más al límite inferior, a la fecha tope, después de la cual no pudo ser escrito Qohélet? Contamos en primer lugar con un punto de referencia cierto, a saber, el hallazgo de los fragmentos de Qohélet en la gruta 4 de Qumrán y datados hacia el año 150 a C. [8].

La mayoría de los autores reduce aún más la franja de tiempo disponible, al afirmar que Qohélet fue escrito antes que el Eclesiástico (ca. 190-180), ya que Jesús Ben Sira hace uso de él [9]. Algunos, sin embargo, no dudan en afirmar que Qohélet es más reciente que Eclo [10]. Por último algunos confirman la datación tardía de Qohélet al descubrir en el libro mismo de Qohélet unas pocas alusiones a situaciones históricas determinadas, aunque no están muy convencidos de la fuerza probativa de este argumento [11].

1.3. Qohélet fue escrito entre el s. III y II a.C.

Los autores saben que es difícil probar cualquier sentencia sobre la datación de Qohélet, unos son más arriesgados que otros. Hay quien no quiere arriesgar demasiado y fija la datación con un margen bastante

[6] «Con cierta preferencia por el período de la conquista de Alejandro, es decir, más o menos en torno al año 320 [a C]» *(La razón,* 23)

[7] Cf R B Y Scott, *Ecclesiastes,* 198, L Derousseaux, *La crainte,* 338, S Holm-Nielsen opina que «es razonable creer que Kohélet fue un maestro de sabiduría en Jerusalén al final del s IV y al comienzo del III a C » *(The Book,* 45), O Loretz confiesa «La mayoría de los investigadores se deciden por el siglo III [a C], aunque hay que tener en cuenta que no se excluye una fecha mas antigua» *(Gotteswort,* 114) A esta última sentencia se une J Levêque (cf *La sagesse,* 655)

[8] Cf J Muilenburg, *Qohelet Scroll* G E Wright constata este hecho «La presencia de un rollo de este libro en Qumrán, fechado hacia la mitad del siglo II [a C] » *(Biblical Archaeology,* Londres 1962, p 219a = *Arqueologia biblica,* Madrid 1975, p 316b) A partir de este hallazgo los autores descartan automáticamente las hipotesis de datación de Qoh posteriores a la mitad del s II a C

[9] Cf, entre otros, a G A Barton, *A Critical,* 53-56, R Kroeber, *Der Prediger,* 64-66, M Hengel, *Judentum,* 213, A Barucq, *Qoheleht,* 620, H W Hertzberg, *Der Prediger,* 49, N Lohfink, *Kohelet,* 7 Tenemos que notar que A Barucq en su Comentario baja la fecha de composición hasta 175 a C , pero añade «Aun admitiendo que *Qohelet* preceda a *Ben Sira,* esas fechas son posibles» *(Ecclesiaste,* 13 = *Eclesiastes,* 16)

[10] El más rotundo es N Peters que escribe (en 1903) «Ciertamente hay que poner a Eclesiastes después de Eclesiástico (ca 190-180 a C), puesto que éste lo utiliza» *(Ekklesiastes,* 150), y lo coloca entre 145 y 130 a C Una refutación de la tesis de N Peters puede verse en A Grootaert, *L'Ecclesiastique est-il anterieur a l'Ecclesiaste?* RB 2 (1905) 67-73 Recientemente Ch F Whitley ha desempolvado la sentencia de la dependencia de Qohélet con relación a Eclesiástico (cf *Kohelet,* 122-131, especialmente p 130), por esto data a Qoh entre 152 y 145 a C (cf p 148) Han rechazado sus argumentos N Lohfink en BZ 25 (1981) 114s y D C Fredericks en *Qoheleth's,* 111-115

[11] Cf especialmente a L Di Fonzo, *Ecclesiaste,* 59s, R Gordis, *Koheleth – the Man,* 65s, H W Hertzberg, *Der Prediger,* 49-52, A Barucq, *Qoheleth,* 620

amplio, como F. Asensio· entre 300 y 150 a.C. [12], o R.H. Pfeiffer: entre 250 y 150 a.C. [13]. Otros se atreven a más apostando por el final del tercer siglo y/o comienzo del segundo a.C. [14].

1.4. *Qohélet fue escrito en el siglo III a.C.*

Esta es la opinión de la mayoría de los autores desde hace bastante tiempo [15]. Unas veces se considera que «es muy probable que la obra pertenezca al siglo III [a.C.]» [16]; otras se afirma genéricamente· «En el siglo III a.C. aparece el libro de Qohélet: el Eclesiastés» [17]. Efectivamente, el siglo III a.C. es un marco bastante amplio en el que se satisfacen las exigencias lingüísticas e históricas que demandan los especialistas para el Eclesiastés [18].

Por el comienzo del siglo III a.C. como alternativa de finales del siglo IV a.C. lo afirman, por ejemplo, R B.Y. Scott y S. Holm-Nielsen [19]. Muchos autores prefieren el siglo III a.C. ya mediado [20] E. Podechard admitía en 1912 «que el Eclesiastés se compuso... más probablemente en la segunda mitad del siglo III» [21]. Desde él hasta ahora se suceden los autores que corroboran la misma sentencia [22]. Otros reducen aún más los límites [23], o lo

[12] Cf *In libros*, 266

[13] Cf *The Peculiar*, 100

[14] G A Barton afirma «El final del tercer siglo a C y comienzo del segundo constituye un trasfondo conveniente para una obra como el Eclesiastes» *(A Critical*, 62) Muy parecido es el parecer de H W Hertzberg «Qoh escribio su libro al final del s III, quizas algo en los primeros años del siglo II» *(Der Prediger*, 52) Cf así mismo a J Levêque, *La sagesse*, 654, N Lohfink, *melek*, 535, *Die Wiederkehr*, 125 Algunos hasta apuestan por el año 200 a C (cf A Condamin, *Études*, 376, V Zapletal, *Das Buch*, 61, L Bigot, *Ecclesiaste*, 2009, D Buzy, *L'Ecclesiaste*, 200, W W Tarn – G T Griffith, *Hellenistic*, 230)

[15] Lo constata O Loretz «La mayoría de los investigadores se decide por el siglo tercero [a C]» *(Gotteswort*, 114) Ver también H P Muller, *Neige*, 254, Bo Isaksson, *Studies*, 42 nota 32

[16] J Pedersen, *Scepticisme*, 331, cf H Hopfl – S Bovo, *Introductio*, 394, M Hengel, *Judentum*, 213, W J Fuerst, *Ecclesiastes*, 97, A Bonora, *Qohelet*, 47, tambien pp 9s, L Rosso-Ubligi, *Qohelet*, 217s

[17] R Michaud, *Qohelet*, 12, cf R Pautrel, *L'Ecclesiaste*, 7, O Kaiser, *Judentum*, 135

[18] Cf H L Ginsberg, *The Structure*, 148, A M Figueras, *Eclesiastes*, 1055, G E Wright, *Biblical Archaelogy*, Londres 1962, p 215a = *Arqueologia biblica*, Madrid 1975, p 311a, D Lys, *L'Ecclésiaste*, 60, L Díez Merino, *Targum*, 64

[19] Cf la nota 7, también A Bonora, *Qohelet*, 9-10

[20] R Gordis afirmaba en 1952 «Kohelet no puede ser datado antes del siglo tercero Todos los indicios apuntan a que ha sido escrito alrededor de 275-250 a C » *(Koheleth-Hebrew*, 109), cf *Koheleth – the Man*, 62 68, K Galling, *Predigerbuch*, 513 R Braun, *Kohelet*, 38, H W Hertzberg, *Der Prediger*, 46, A Lauha, *Kohelet*, 3 O Kaiser introduce una pequeña variante «Alrededor del segundo tercio del siglo III a C actuó en Palestina y posiblemente en Jerusalén un sabio» *(Determination*, 251)

[21] *L'Ecclesiaste*, 122

[22] Cf E Sellin – G Fohrer, *Einleitung*, 370, A Saenz-Badillos, *Historia*, 130 Afirman lo mismo, pero señalando los límites entre 250 y 200 a C , O S Rankin, *The Book*, 14a, A Barucq, *Qoheleth*, 620, J A Loader, *Polar*, 127, D Michel, *Qohelet*, 14

[23] M Schubert «Al comienzo de la segunda mitad del siglo III a C » *(Schopfungstheologie*, 70), R Kroeber «Alrededor de 250-220 a C » *(Der Prediger*, 8), J L Crenshaw «Entre 225 y 250 a C » *(Ecclesiastes*, 50), A L Williams «Alrededor del año 225 a C » *(Ecclesiastes*, XLVIII)

colocan al final del s. III [24]. Como manifesté al principio del capítulo, prefiero una fecha que ronde el año 200 a.C.

2. *Lugar de composición de Qohélet*

Ya nos hemos manifestado en favor de Palestina, y, dentro de ella, en favor de Jerusalén; pero no todos los autores piensan de la misma manera.

2.1. *Qohélet fue escrito fuera de Palestina*

Tres regiones fuera de Palestina han sido propuestas para la composición de Qohélet: Babilonia, Fenicia y Egipto.

C.H. Gordon defendió la candidatura de Babilonia sin fortuna [25]. En cuanto a la suerte corrida por M. Dahood, defensor de la hipótesis fenicia, ha sido similar a la de C.H Gordon [26]. Solamente W.F. Albright defiende un origen fenicio de Qohélet [27]. La tercera propuesta, Egipto, ha tenido un eco mayor y se ha defendido con más convicción [28]. La mayoría, sin embargo, ha preferido Palestina [29].

[24] Lo afirman, en parte al menos, los autores reseñados ya en 1 3 , también A Vaccari, *Institutiones*, 82, S de Ausejo, *El genero*, 371, A Bea, *Liber*, VI, L Di Fonzo *Ecclesiaste*, 62 y G Perez Rodríguez, *Eclesiastes*, 860

[25] Cf *North Israelite Influence in Postexilic Hebrew* IsrExplJ 5 (1955) 87 K Galling llama a esta hipotesis «desacertada», absurda (cf *Der Prediger*, 76), ver además A Lauha, *Kohelet*, 4, O Loretz, *Gotteswort*, 114, que también rechazan la propuesta de Gordon

[26] M Dahood defendió que Qohélet fue escrito en el ámbito fenicio Al tiempo que refuta a H W Hertzberg, escribe «El presente escritor [M Dahood] admite que Qohélet escribió en hebreo, pero prefiere atribuir sus peculiaridades estilísticas más a su medio linguistico (probablemente una ciudad-estado fenicia) que a su idiosincrasia» *(The Phoenician*, 264s)

[27] Pues mantiene que «el autor de este libro [Qoh] era un judío influyente, que vivió en la llanura costera, probablemente en la Fenicia del sur alrededor del año 300 a C y cuyos aforismos, transmitidos oralmente, fueron recopilados despues de su muerte y puestos por escrito en Fenicia» *(Some Canaanite*, 15) De esta hipótesis escribe duramente S Holm-Nielsen «Me parece una de esas invenciones inverosímiles, hechas para explicar –y así eliminar– la naturaleza sofisticada de este escrito [Qoh]» *(The Book*, 45), y de las dos propuestas juntas, Fenicia y Babilonia, opina A Lauha «Los intentos para demostrar por puros motivos linguísticos que Kohelet habia actuado en Fenicia (M Dahood) o en Babilonia (C H Gordon) tienen muy poca fuerza probatoria» *(Kohelet*, 4)

[28] P Volz arguía de esta manera «Los dos territorios que principalmente vienen en consideración son Palestina y Egipto, y la elección oscila entre Jerusalén y Alejandría La amplitud de horizonte y la atmósfera de todo el librito permiten suponer que el autor vivía en una gran ciudad, antes que en el estrecho y sobrio ambiente burgués de Jerusalén, por esto nos decidimos por Alejandría, la capital de los Ptolomeos» *(Hiob und Weisheit*, 233) S Holm-Nielsen escribe a este propósito «Alejandría no es, despues de todo, una mala solución ¿Dónde mejor se podría pensar para la predicación de Kohélet que en Alejandría en el mundo del s IV o de la entrada del s III?» *(The Book*, 45), cf también P Humbert, *Recherches*, 107-124)

[29] Así O Loretz, a pesar de su indecision, parece que ve algo claro, pues afirma «Es desconocido el lugar de composicion del libro de Qohélet Con seguridad pueden ser excluidas Alejandría en Egipto y Babilonia» *(Gotteswort*, 114)

2.2. Qohélet fue escrito en Palestina

Excluidas todas las propuestas anteriores, no queda más que la de Palestina como lugar de origen de Qohélet. Esta es la opinión más generalizada entre los comentaristas. Como muestra de esta generalidad recordamos en especial a F. Delitzsch, a W. Zimmerli, a E. Sellin – G. Fohrer y, sobre todos, a H.W. Hertzberg [30].

2.3. Qohélet fue escrito en Jerusalén

Este apartado está unido íntimamente al anterior, pues, si se defiende que Palestina fue la región en que se compuso Qohélet, parece que no se puede pensar en un lugar más apropiado para ello que en Jerusalén [31]. Así se deduce de todo lo dicho anteriormente, como justamente nos lo recuerda R. Gordis: «Todos los indicios demuestran que *Qohélet* fue escrito por un sabio judío, que vivió en Jerusalén» [32].

XII. FUENTES DE INSPIRACION DE QOHELET

En este capítulo vamos a tratar de los influjos literarios que se pueden descubrir en Qohélet. El Eclesiastés, como toda obra literaria, nace en un medio determinado y su autor es una persona expuesta a los influjos ambientales según su grado de apertura, mayor o menor, a las corrientes de pensamiento de su tiempo.

Es necesario distinguir bien entre una fuente literaria directa, determinada o determinable, en la que el autor se inspira y un influjo indirecto o difuso. En el primer caso se trata de las citas explícitas; en el segundo, de los influjos ambientales. En Qohélet no se da la cita explícita [1], por lo que habrá que recurrir a la segunda hipótesis. En la mayoría de los casos lo único que podemos descubrir son los llamados lugares paralelos, es decir, textos que han surgido independientemente unos de otros en medios cercanos o lejanos en el tiempo y en el espacio.

[30] Cf F Delitzsch, *Commentary*, 216, W Zimmerli, *Das Buch*, 128, E Sellin – G Fohrer, *Einleitung*, 370, H W Hertzberg, *Palastinische Bezuge im Buche Kohelet*, *Der Prediger*, 44s, también W W Tarn – G T Griffith, *Hellenistic*, 230

[31] Cf L Di Fonzo, *Ecclesiaste*, 63, O Kaiser, *Determination*, 251

[32] *Qoheleth and Qumran*, 410, así también en *Koheleth-Hebrew*, 109, *Koheleth-the Man*, 68, cf además, entre otros muchos, a K Galling, *Prediger*, col 1829, H W Hertzberg, *Der Prediger*, 45, R Kroeber, *Der Prediger*, 8-9, R Braun, *Kohelet*, 38, A Bonora, *Qohelet*, 47

[1] Sobre el discutido problema de las citas en Qoh, pueden consultarse los siguientes estudios R Gordis, *Quotations* (1949), R F Johnson, *A Form-Critical* (1973), R N Whybray, *The Identification* (1981) y especialmente D Michel, *Qohelet* (1988), 27-33

1. *Apertura indiscutible de Qohélet*

Qohélet es un libro de sabiduría, género el más abierto a toda clase de influjos literarios. El autor de Qohélet es un hombre culto, «un escritor de sorprendente originalidad en su forma y contenido» [2]. Necesariamente tenía que estar al tanto de los aires culturales que soplaban en la Palestina de su tiempo. En cuanto a la apertura de su espíritu a tales corrientes y a sus preferencias, la opinión de los expertos es como una rosa de los vientos, apunta a todas las direcciones. Hay quien considera a Qohélet tipo del verdadero sabio, abierto a todas las corrientes, sin perder su identidad israelita [3]; otros, sin embargo, creen que el influjo masivo no israelita va en detrimento de su espíritu israelita [4].

Desde finales del siglo pasado los autores nos han acostumbrado a seguir el movimiento del péndulo en cuanto a los influjos externos sobre Qohélet [5].

En nuestro estudio trataremos primero de los posibles influjos literarios no bíblicos; después trataremos de las relaciones existentes entre Qohélet y el Antiguo Testamento.

2. *Qohélet y fuentes no bíblicas*

Comparamos a Qohélet con las tres grandes culturas o corrientes culturales: con la helenística, la mesopotámica y la egipcia.

2.1. *Qohélet y el helenismo*

Muchos han afirmado que Qohélet ha bebido directamente en las fuentes griegas y del helenismo. Ésta fue la tendencia dominante a finales del siglo pasado y comienzos del nuestro, pero ahora carece de interés [6]. H. Ranston confronta la literatura antigua griega con Qohélet, singularmente a Hesíodo y Teognis, y admite ciertos influjos [7]. Ya en nuestro tiempo R. Braun emprende un estudio comparativo de fuentes y de textos, como no se

[2] R. Gordis, *Koheleth – the Man*, 43.

[3] A. Bonora escribe «En los libros sapienciales bíblicos, como en Qohélet, confluye la sabiduría popular y la reflexión culta del ambiente oriental babilonio, egipcio, cananeo y griego. El sabio estaba abierto para acoger los frutos de una sabiduría internacional que circulaba en el mundo antiguo» *(Qohelet*, 50).

[4] F. N. Jasper dice, por ejemplo: «El Predicador pertenece a Israel, pero su punto de vista y expresión tienen más en común con pensadores de otras tradiciones bien asentadas en la cultura contemporánea» *(Ecclesiastes*, 262).

[5] Visiones de conjunto de todas estas opiniones las podemos encontrar en O. S. Rankin, *The Book*, 14-17; R. Kroeber, *Der Prediger*, 47-59; H. Duesberg – I. Fransen, *Les scribes*, 578-585; R. Braun, *Kohelet*, 1-13. 38-43. 167-171; A. Barucq, *Qoheleth*, 620-633; Ch. F. Whitley, *Koheleth*, 152-157; O. Kaiser, *Judentum*, 135-153; Bo Isaksson, *Studies*, 39-41; D. Michel, *Qohelet*, 52-65.

[6] Para todo el tema del helenismo y su influjo en Qoh véase M. Hengel, *Judentum*, 210-237; referencias también en D. C. Fredericks, *Qoheleth's*, 2s.

[7] Cf. *Koheleth*, 169. S. Holm-Nielsen habla del posible influjo de Heráclito y Teognis (cf. *The Book*, 45). Y. Amir estudia en concreto el influjo de un texto particular de Menandro en Qoh (cf. *Doch ein griechischer* y D. Michel, Qohelet, 65).

había acometido hasta ahora [8] Como consecuencia de él descubre una relación estrecha entre Qohélet y la filosofía popular helenística [9]. Y todo esto sin dejar de ser un auténtico judío, conocedor de la doctrina sapiencial tradicional, aunque su actitud ante ella fuera muy crítica [10]. El último autor que ha tratado extensamente sobre el influjo griego en Qohélet ha sido Ch.F. Whitley, cuya opinión en ningún momento es equívoca: «Nosotros admitimos ciertamente que se da influjo griego en Kohélet» [11]. Él recoge los frutos de los autores que le han precedido y confirma los influjos provenientes del ámbito filosófico y del puramente literario [12].

Pero muy pronto surgió una corriente de pensamiento entre los exegetas que se opuso fuerte y tenazmente a la anterior, defendiendo orgullosamente la absoluta independencia de Qohélet frente al pensamiento griego [13]. P. Kleinert puede considerarse como cabeza de fila de esta corriente [14]; V. Zapletal, por su parte, niega los hipotéticos influjos sobre Qohélet de la filosofía griega en general y más en particular de Aristóteles, de los estoicos y de los epicúreos [15]; G.A. Barton, P. Humbert y O. Loretz, por diferentes motivos, se deben incluir también en este apartado [16].

Juzgamos, sin embargo, como más sensata la actitud que sabe aglutinar tendencias complementarias. Ante todo constatamos una realidad· el avance

[8] *Kohelet und die fruhhellenistische Popularphilosophie*, Berlin 1973

[9] «Hay que deducir, por tanto, que Kohélet estaba familiarizado con la reflexión griega de su tiempo, aún mas, que aceptó su pensamiento y sus enseñanzas y las formuló en hebreo en su escrito doctrinal» *(Kohelet,* 170)

[10] Cf *Kohelet*, 171-173 R Braun se opone abiertamente a una corriente, muy en boga años atras, segun la cual el influjo del pensamiento filosofico griego en Qoh fue desastroso Exponente de esta manera de pensar es J Pedersen, que escribe «Si nos preguntamos cuál ha sido el influjo de la filosofía griega sobre el libro del Eclesiastés, podemos responder que este influjo ha sido puramente negativo En ningún punto el Eclesiastés ha podido apropiarse del espíritu griego, pero es muy probable que la filosofía griega haya actuado como elemento disolvente en la cultura hereditaria de Israel Decir que Qohélet es un judío, cuya fe ha zozobrado bajo el influjo de la filosofía griega, parece bastante bien fundamentado» *(Scepticisme*, 362-363)

[11] *Kohelet*, 162

[12] Estudia los influjos del epicureismo (pp 165-170), del estoicismo (pp 170s), de Hesíodo (pp 171-175), de Homero (p 173), de Sofocles (pp 173s), de Pindaro, de Menandro y de Eurípides (p 174)

[13] Cf tambien referencias en D C Fredericks, *Qoheleth's*, 4

[14] En 1883 escribe un articulo muy serio en contra de E Pfleiderer, en el que niega que Qoh haya sufrido influjo griego, especialmente de parte de Heráclito (cf *Sind im Buche Kohelet ausserhebraische Einflusse anzuerkennen?* ThStKr 56 [1883] 761-782)

[15] Su juicio global es el siguiente «Hemos aducido los principales paralelos y opinamos que, aisladamente considerados, no nos fuerzan a reconocer una dependencia directa de Kohélet de la filosofía griega Para las respectivas enseñanzas de Kohélet se encuentran lugares en el AT que contienen algo semejante o, en suma, ellas son comunes reflexiones humanas» *(Die vermeintliche*, 137s, *Das Buch*, 54), o, como dice al final «Lo que ellos tienen como griego, puede ser herencia hebrea» (*a c* , 139, *Das Buch*, 55) Cf L Bigot, *Ecclésiaste*, 2019-2021, J M Rodríguez Ochoa, *Estudio*, 66, C C Forman, *The Pessimism*, 336-338

[16] G A Barton admite sólo influjo biblico en Qoh (cf A *Critical*, 43), P Humbert pone en interrogación cualquier influjo del helenismo sobre Qoh (cf *Recherches*, 124), O Loretz, el más radical de los tres en Qoh no se descubre influjo griego de ninguna clase (cf *Qohelet*, 56)

imparable del helenismo desde finales del siglo IV a.C. [17]. «El espíritu de la época», que se manifiesta en las formas de pensar y de vivir, estaba impregnado por lo que llamamos helenismo [18]. Éste se va introduciendo poco a poco también en la Palestina de Qohélet [19]. Poco tiempo después la alta sociedad de Jerusalén se acomodaba a los nuevos aires y a la moda, como nos lo describe 2 Mac 4,13-15: «El helenismo llegaba a tanto, y estaba tan en boga la moda extranjera, por la enorme desvergüenza del impío y pseudopontífice Jasón, que los sacerdotes ya no tenían interés por el culto litúrgico ante el altar, sino que, despreciando el templo, y sin preocuparse de los sacrificios, corrían a participar en los juegos de la palestra, contrarios a la Ley, en cuanto se convocaba el campeonato de disco; sin hacer ningún caso de los valores tradicionales, tenían, en cambio, en sumo aprecio las glorias griegas» [20].

El influjo de la cultura ambiental helenística es, pues, un hecho que, según parece, no podemos negar razonablemente [21]. Se reconoce cada vez más la dificultad de descubrir en Qohélet el influjo directo de un texto determinado, no así el influjo indirecto [22].

[17] Por esto es muy normal encontrarse con afirmaciones como la de W W Tarn y G T Griffith «Uno siente que en su tiempo él [Qohelet] ha respirado en alguna parte aire griego» *(Hellenistic,* 230) Los autores ilustran poco despues lo que quieren decir con estas palabras «Justamente como hoy, había un conjunto de pensamientos en el aire, llamese espíritu de la epoca o como se quiera, que inconscientemente afectaba a los hombres» *(o c* , 231)

[18] «Por *helenismo* entendemos genéricamente un modo de vivir al estilo griego que se difundio por los territorios conquistados por Alejandro Magno Pero podemos matizar aún más En el sentido más restringido por *helenismo* se comprende el espíritu y las ideas filosóficas, religiosas, morales, sociales, culturales que se extienden de Oriente a Occidente como un aire innovador desde la muerte de Alejandro Magno en 323 a C hasta el advenimiento de Augusto en el año 30 a C En un sentido mas amplio el *helenismo* se identifica con el movimiento colonizador de los griegos ya sea en el ámbito económico y politico, como en el social y cultural desde el s VIII a C hasta el siglo II de la era cristiana» (J Vílchez, *Sabiduria,* Estella 1990, 501)

[19] «En efecto, según la opinión común, Qohélet conoce, si no los sistemas filosóficos griegos, al menos una mentalidad difusa y maneras de hablar La civilizacion helenistica conquistaba por entonces el mundo y, sin duda, en el mismo tiempo de Qohélet los Lagidas hacen sufrir a Palestina una presión cultural muy fuerte» (L Derousseaux, *La crainte,* 339)

[20] M Stern tambien lo confirma (cf *Estructura social,* 235-236)

[21] A Allgeier ya lo decía en 1925 «No se trata de si el autor depende de la filosofía griega, como si de aqui hubiera tomado sus ideas En este sentido se podría discutir el influjo con buenos argumentos Pero nadie puede cerrarse completamente a su ambiente» *(Das Buch,* 4) Por esto mismo R Gordis, nada sospechoso en este aspecto, afirma con toda naturalidad «No es nada raro descubrir semejanzas en las ideas entre nuestro autor y escritores gnómicos griegos como Teognis de Megara (siglo VI a C) o el considerablemente posterior Marco Aurelio (†189 d C)» *(Koheleth – the Man,* 56)

[22] O S Rankin ya habia observado que «La tendencia de la moderna crítica es mantener que en ningún caso se ha probado que el Eclesiastes dependa de un escrito griego, sino que el libro judío parece impregnado por el espiritu popular griego» *(The Book,* 14b), opinión que se puede confirmar con el testimonio de muchos autores Así H W Hertzberg admite afinidades con, no dependencias de las principales corrientes filosóficas helenisticas (cf *Der Prediger,* 58-59) Sobre el influjo de la sabiduria popular, y mas en concreto de Teognis, sobre Qoh se manifiesta muy favorable, aunque matiza «Es completamente inseguro si existen relaciones literarias» (*o c* , 59) Con pequeñas variantes se van manifestando otros autores

Ésta es nuestra conclusión. Admitimos sin reparo alguno influjos del helenismo ambiental en Qohélet, de tal manera que en él se realiza una verdadera síntesis del espíritu judío, en el que vive inmerso por nacimiento y educación, y del helenismo que empieza a respirarse en la Jerusalén de su tiempo [23].

2.2. *Qohélet y la literatura mesopotámica*

Israel estuvo en contacto directo con la cultura mesopotámica desde siempre. Por esta razón escribí en otro lugar: «El influjo de Mesopotamia y, en general, del oriente geográfico en Israel: en todas sus instituciones, y en particular en el Antiguo Testamento, ha sido casi un dogma cultural. Difícilmente se podrá encontrar un solo autor que no acepte de buen grado tal influjo. Concretándonos a la literatura sapiencial del Antiguo Testamento, es un hecho irrefutable que se afirma el influjo recibido de la literatura de tipo sapiencial mesopotámico» [24].

El problema está de nuevo en la determinación del grado de este influjo literario en Qohélet. ¿Es de tal magnitud que se puede decir que la solución total viene de Oriente, de Mesopotamia? El autor que ha defendido con toda seriedad que Qohélet depende exclusivamente de la literatura mesopotámica ha sido O. Loretz, después de tener que negar cualquier influjo griego y egipcio [25]. Las tesis de O. Loretz han encontrado, sin embargo, un fuerte rechazo no sólo por parte de los defensores de los probables influjos egipcio y griego, sino también por todos los que optan por soluciones intermedias, no extremas [26].

Generalmente los autores subrayan los textos que tratan de temas semejantes. No conviene precipitarse y deducir en seguida dependencias litera-

[23] Tiene razón J. de Savignac, cuando dice que «si es verdad que el cristianismo se presenta históricamente como una síntesis de judaísmo y de helenismo, importa, sin embargo, observar que esta síntesis se había iniciado ya en la literatura sapiencial de Israel y, eminentemente, en Qohélet» (*La sagesse,* 318), sin embargo, parece que exagera un poco al decir «Pasajes de este libro bíblico son tan griegos que se les comprendería mejor en griego que en hebreo, particularmente la enseñanza de los 15 primeros versos del capítulo III» *(Ibídem)* cf también R. Michaud, *Qohelet,* 121

[24] J Vílchez, *Historia de la investigación,* 43

[25] Cf *Gotteswort,* 115s Los textos mesopotámicos que han influido en Qoh serían *Ludlul bel nemeqi* (ANET 434-437), *Diálogo entre un señor pesimista y su criado* (ANET 437-438), el *Qohélet babilonico* o *Teodicea babilónica* (ANET 438-440) (cf O Loretz, *Qohelet,* 91ss) Y más en concreto para la relación directa entre Qoh 9,7-9 y una parte del poema Gilgamés (cf O Loretz, *Qohelet,* 133-134) Para los textos en castellano cf M García Cordero, *Biblia y legado del Antiguo Oriente* (BAC 390), Madrid 1977, pp 607-633, L Alonso Schokel - J L Sicre, *Job,* Madrid 1983, pp. 23-36

[26] Entre las refutaciones más contundentes está la de R Braun, que, aunque también es muy parcial –sólo admite influjo griego–, es seguido por otros en cuanto se opone a la exclusividad del influjo mesopotámico (cf R Braun, *Kohelet,* 13, también D Michel, *Qohelet,* 56-58)

rias de lo que no suele pasar de meros contactos temáticos o de «analogías conceptuales» [27].

2.3. *Qohélet y la literatura egipcia*

En este apartado tenemos que repetir los argumentos puestos al inicio de 2.2., pues tanto Mesopotamia como Egipto están presentes en la historia del pueblo de Israel y en todas sus manifestaciones. Política, social y culturalmente Palestina depende del Este y del Sur. Palestina es territorio de paso obligado entre los dos grandes focos de civilización antiguos. La cultura hebrea se alimenta con toda certeza al menos de las dos grandes culturas que la circundan [28]. De manera especial llamamos la atención en este momento sobre los posibles influjos de la literatura sapiencial egipcia en la literatura hebrea. Este género de literatura fue mucho más rico y abundante en Egipto que en Mesopotamia [29].

Pero de nuevo surge la pregunta: ¿en qué medida y hasta qué punto hemos de admitir el influjo egipcio en la concepción de Qohélet?

A partir de los descubrimientos de la cultura y civilización egipcias, y supuestas las relaciones históricas de Israel con Egipto, se va consolidando la opinión de la dependencia literaria. P. Humbert va más allá de los meros contactos literarios; él defiende la dependencia directa de Qohélet de la literatura egipcia [30]. Por su parte B. Gemser estudia el libro de sabiduría egipcia *Instrucciones de Onchsheshonqy* [31]. Son notables las semejanzas entre pasajes de esta colección y Qoh 2,19; 10,6-8.15; 11,1-6; 12,5. Por esto B. Gemser concluye: «Estas muchas semejanzas hacen que uno pregunte si no es probable en Qohélet un trasfondo egipcio o, al menos, una relación con la sabiduría egipcia» [32].

[27] K. Galling, *Der Prediger*, 77, cf. H. W. Hertzberg, *Der Prediger*, 60, L. Di Fonzo, *Ecclesiaste*, 48-49, J. de Savignac, *La sagesse*.

[28] En aquel tiempo «la cultura no permanecía en el lugar de origen, sino que recorría la ruta de las caravanas y llegaba a todas partes. Con los objetos manuales o de arte llegaban también las formas de pensar y de vivir, especialmente con las obras literarias» (J. Vílchez, *Historia*, 41), cf. H. Gunkel, *Ägyptische Parallelen zum Alten Testament*, ZDMG 63 (1909) 532s.

[29] Testimonios de esta literatura pueden verse en ANET 405-410 412-418 420-425 467, M. García Cordero, *Biblia y legado del Antiguo Oriente* (BAC 390), Madrid 1977, pp. 577-607, H. Brunner, *Die Weisheitsliteratur, en Handbuch der Orientalistik* I, 1 (Leiden 1952), 90-110, J. Leclant, *Documents nouveaux et points de vue recents sur les Sagesses de l'Égypte ancien*, en *Les Sagesses du Proche-Orient ancien* (París 1963) 5-26.

[30] Al final resume así su estudio: «En resumen. Constatamos al final de este capítulo que si algunos indicios lingüísticos inducen a pensar que el Eclesiastés ha conocido la lengua egipcia, otros hechos nos lo muestran con mucha verosimilitud familiarizado con la misma literatura de los egipcios, la literatura moral y didáctica especialmente nos lo muestran sobre todo imbuido a la vez de este pesimismo y de esta moral del placer que constituyen una gran corriente del pensamiento egipcio» *(Recherches*, 124). Cf. Ch. F. Whitley, *Kohelet*, 153.

[31] Cf. SVT 7 (1960) 102-128. Esta colección de dichos proverbiales consta de 27 columnas y media con escritura demótica y en papiro relativamente bien conservado. La composición probablemente es del s. V a. C., anterior al Papiro Insinger.

[32] *The Instructions*, 126.

A pesar de estos esfuerzos y de otros parecidos tenemos que concluir con O. Loretz que «no se puede probar una relación concreta de Qohélet con una obra egipcia» [33]; pero hemos de admitir que se aducen muchos temas que también son comunes a las literaturas mesopotámica y griega, por ejemplo, el pesimismo y la exhortación a disfrutar de la vida ante la consideración de la muerte.

2.4. *Qohélet y el influjo fenicio*

En el capítulo sobre la lengua de Qohélet expusimos la sentencia de M. Dahood acerca de las relaciones directas entre Qohélet y Fenicia [34]. La mayoría de los expertos, sin embargo, no se muestra favorable a la admisión de influjos fenicios directos en Qohélet [35] En ningún caso podemos negar el influjo indirecto, ya que la Palestina de finales del siglo III a.C., y en Palestina Jerusalén, estaba especialmente abierta a los vientos culturales que corrían en todas direcciones. Prácticamente nos encontramos en la misma situación que con relación a los influjos helenísticos, mesopotámicos y egipcios [36].

3. *Qohélet y el Antiguo Testamento*

Hemos repetido una y otra vez que Qohélet era un sabio judío, atento a las corrientes culturales de su tiempo. Se puede afirmar, con todo derecho, que también estuvo abierto a los influjos que provenían de la firme y rica tradición de su pueblo, plasmada especialmente en el conjunto de libros sagrados que llamamos Antiguo Testamento.

3.1. *Qohélet y el Antiguo Testamento en general*

Por mucha apertura que se quiera descubrir en Qohélet, parece cosa natural que «la situación espiritual de Qohélet está mucho más cerca de los sabios de su raza» que de todos los sabios y filósofos de Grecia o del Oriente [37]. Qohélet es un eslabón cualificado más en la verdadera cadena de la transmisión del pensamiento y de la fe del pueblo de Israel siempre renovado [38]. L. Di

[33] *Qohelet*, 89, cf D Michel, *Qohelet*, 53

[34] Cf *Canaanite-Phoenician*

[35] D Michel afirma, por ejemplo «El contenido especial de la obra de Qohelet en ningún caso se puede deducir de las fuentes ugaríticas y fenicias, hasta ahora conocidas» *(Qohelet*, 58)

[36] Un abanderado de esta corriente moderada es M Hengel que afirma «Las suposiciones de Dahood y Albright sobre una concepción de la obra en Palestina del norte o en ciudades fenicias son poco probables Posibles reminiscencias lingüísticas se explican porque desde la época persa toda Palestina estuvo bajo el influjo cultural fenicio» *(Judentum*, 235) R Braun se adhiere explícitamente a M Hengel (cf *Kohelet*, 13), ver también Bo Isaksson, *Studies*, 196, J L Kugel, *Qohelet*, 36 nota 10

[37] Cf S de Ausejo, *El genero*, 401 V Zapletal, tratando de los que defienden el influjo griego en Eclesiastes, escribe «Lo que ellos tienen como griego, puede ser herencia hebrea» *(Die vermeintliche*, 139, tambiem *Das Buch*, 55)

[38] «Nuestro libro [a juicio de R Gordis] esta en la corriente principal de la literatura judía, que se inspira en el pasado y contribuye al futuro» *(Koheleth-the Man*, 50)

Fonzo habla «de la mentalidad esencialmente judía del autor, enraizada en el surco de la propia tradición doctrinal» [39]. R. Gordis no tiene inconveniente en admitir que Qohélet «es el heredero de la religión preexílica hebrea como se enseña preeminentemente en la Ley y los Profetas» [40]. Afirmación bastante llamativa, puesto que, como sabemos, a Qohélet se le ha considerado doctrinalmente heterodoxo. Sin embargo, no podemos olvidar que Qohélet no es ni profeta ni moralista, sino un sabio que vive intensamente las vicisitudes de un pueblo determinado por las coordenadas de espacio y tiempo [41].

3 2. *Qohélet y el Antiguo Testamento más en particular*

Al tratar de descubrir los influjos que tuvo Qohélet, provenientes de su mundo judío, ¿podemos hablar incluso del Antiguo Testamento como conjunto de libros canónicos? Nuestra respuesta es afirmativa con todas las matizaciones que sean necesarias [42].

Ciertamente Qohélet tenía que conocer, y muy bien, los que en su tiempo se consideraban libros sagrados [43]. Entre éstos se encontraba en primer lugar el Pentateuco o Torá [44]. Sólo en este sentido de buen conocedor de la Torá puede admitirse la sentencia de H. Duesberg sobre Qohélet, al que le llama «escriba de la Torá» [45].

Las alusiones al *Génesis* parecen muy numerosas en Qohélet; es célebre la tesis de H.W. Hertzberg: «No hay duda: el libro de Qohélet *está escrito con*

[39] *Ecclesiaste*, 44

[40] *Was Koheleth*, 103

[41] «Kohélet es un hombre de su tiempo, sin duda Pero, precisamente por esto, se mantiene también en la tradición del pensamiento veterotestamentario y de su teología» (M Schubert, *Schopfungstheologie*, 79) No piensa así G von Rad, a mi juicio erróneamente, pues afirma que al Eclesiastés «se le puede considerar con todo derecho como un solitario totalmente desligado de la tradición Rebelde solitario Un pensador solitario que nada contracorriente» *(Sabiduría*, 296)

[42] De esta misma opinión es R Kroeber (cf *Der Prediger*, 59) Él mismo reconoce que «estas relaciones no son siempre claras», y da la razón ya que «solamente se puede hablar de directas relaciones con otros libros del canon, cuando son demostrables citas textuales o conceptos propios, o es presumible clara y fuertemente una confrontación del autor con un escrito antiguo» (*o c* , p 60)

[43] Hacemos notar que la negación del influjo directo de un libro o conjunto de libros en Qoh no implica necesariamente la afirmación del desconocimiento de tal libro o conjunto de libros por parte de Qohélet Puede, por tanto, mantenerse muy bien la suposición de que Qohelet conoce, por ejemplo, el Pentateuco, pero no hace uso de él

[44] Ésta se considera opinión general, R Gordis lo afirma categóricamente «Sea cual sea su historia anterior, el Pentateuco en su forma actual era ya conocido en los días de Kohélet como la autorizada Torá de Moisés» (*Koheleth-the Man,* 43)

[45] *Les Scribes*, 576 De esta sentencia dice A Barucq que «parece un poco atrevida» *(Qoheleth* 661) Las razones las explicita mas ampliamente el mismo A Barucq en su comentario «La expresión invita a una semejanza abusiva entre su actividad y la de Esdras, 'escriba versado en la Ley de Moisés' (Esd 7,6), o también la de un escriba y sabio como Jesús Ben Sira para quien la Torá era el ser ideal, preexistente cerca de Dios y dada exclusivamente a Israel Qohélet no alardea con pretensión alguna de ser escriba de la Ley» *(Ecclésiaste*, 200 = *Eclesiastés*, 192)

Gén 1-4 ante los ojos de su autor; la concepción que de la vida tiene Qohélet se conforma a la historia de la creación» [46]. También se alinean a favor del influjo de Génesis en Qohélet autoridades como R. Gordis, R. Kroeber y A. Barucq [47].

En cuanto a los contactos literarios entre Qohélet y los libros *Éxodo, Levítico* y *Números* son escasos, por lo que los autores apenas si lo advierten. Qoh 4,13-16 se pone en relación con Ex 1,8ss; Qoh 7,7 con Ex 23,8; Qoh 5,3-6 (sobre los votos y faltas de inadvertencia) con Lev 5,4 (y Dt 23,21-23) y con Núm 15,25; 30,2s.

Más firme parece ser la relación entre Qohélet y *Deuteronomio*. Se aceptan como seguras las existentes entre Qoh 3,14 y Dt 4,2; 13,1; entre Qoh 5,3-6 y Dt 23,21ss sobre los votos y entre Qoh 7,7 y Dt 16,19.

Anteriormente ya hemos aludido al hecho sorprendente a primera vista de que se considere a Qohélet heredero de los *Profetas* [48].

Sobre el influjo de los Salmos en Qohélet acabamos de citar en nota anterior a A. Barucq, que nos habla del «'ideal religioso' de Qohélet», el mismo de los Profetas y los Salmistas. Efectivamente, Qohélet conoce la fuente inagotable de los Salmos, y pudo sentirse identificado con el espíritu de alguno de ellos, los autores fijan su atención especialmente en dos Salmos: el 49 y el 73.

Pero donde encontramos más afinidades y donde probablemente más se inspira Qohélet es en el cuerpo de *los libros de sabiduría* [49]. Nos recuerda A. Barucq que «el epiloguista nos garantiza la adhesión de su maestro a la sabiduría auténtica y a sus tareas tradicionales, pero no nos dice qué libros ha consultado. Proverbios no le era desconocido» [50]. Son muy numerosos los pasajes de Prov que se citan como paralelos de Qohélet y que muy probable-

[46] *Der Prediger*, 230 A R Braun le parecía esta afirmacion «tan exagerada como la expresión de [H] Ranston, que señalaba a Kohelet como una especie 'de Teognis para lectores judíos'» *(Kohelet*, 172) K Galling criticaba fuertemente la tesis de Hertzberg expresada en el texto (cf *Theologische Literaturzeitung* 58 [1933] 274) En el mismo sentido se expresa S Holm-Nielsen, matizando su rechazo «No hay razón para negar que el autor conozca el relato de la creación, pero no pienso que el deliberadamente dependa de el ni que se refiera a él No parece que se de relación con Gen 1-3» (*The Book*, 44) Lógicamente tampoco D Michel esta conforme con Hertzberg, por lo que a propósito de Qoh 3,11 dice «Si Qohelet depende aqui de Gén 1, entonces él no ha 'conformado' su concepcion de la vida 'a la historia de la creacion', sino en polémica con ella y, en última consecuencia, contra ella» (*Qohelet*, 72) Cf, sin embargo, C C. Forman, *Koheleth's Use*, 263

[47] De R Gordis podemos leer «Él [Qoh] utiliza pasajes clasicos de *Genesis y Deuteronomio* Su recuerdo de Gen 3,19 no difiere notablemente del original, porque el mismo *Génesis* reflexiona tristemente sobre la brevedad de la vida humana y lo inevitable de la muerte (Gén 3,19 y Ecl 12,7)» (*Koheleth-the Man*, 43), cf R Kroeber, *Der Prediger*, 60 131, A Barucq, *Qoheleth*, 663, cf también *Ecclesiaste*, 201-204 = *Eclesiastes*, 193-196

[48] R Gordis decía del autor de Qohelet «Es el heredero de la religión preexílica hebrea, como se enseña preeminentemente en la Ley y los Profetas» (*Was Koheleth*, 103) A Barucq afirma tambien sin vacilar «No dudamos que su 'ideal religioso' haya sido el mismo de los Profetas y Salmistas» (*Ecclesiaste*, 201 = *Eclesiastes*, 193)

[49] Cf S Holm-Nielsen, *The Book*, 44, a pesar de su actitud negativa ante cualquier otro influjo israelita Tambien R Braun ve muy clara «la relación de Kohélet con la literatura sapiencial» (*Kohelet*, 173)

[50] *Ecclesiaste*, 199 = *Eclesiastes*, 191, a continuacion añade que «cuando él enseñaba, Prov debía de ser uno de los clásicos sabios»

mente han influido en él [51]. A pesar de esto no se silencian las profundas discrepancias entre la sabiduría tradicional, representada por Proverbios, y el inconformista Qohélet.

Parece que Qohélet debería tener muchos más puntos de contacto con *Job* que con cualquier otro libro sapiencial; sin embargo, no es tan fácil establecer dependencias literarias en concreto, ni referencias de vocabulario, aunque sí temas comunes [52].

En cuanto al Eclesiástico, primeramente hay que hacer mención de la hipótesis que defiende la prioridad temporal de éste con relación a Qohélet [53]. Sin embargo, prevalece la sentencia de que si entre Qohélet y Ben Sira hay una relación de dependencia «será más razonable suponer que la dependencia no es de Qohélet sino de Ben Sira» [54].

Sobre las verdaderas relaciones entre *el libro de la Sabiduría* y Qohélet se ha discutido mucho y todavía se sigue discutiendo. La causa radica principalmente en la identificación de los *impíos* protagonistas de Sab 1,16-2,20. ¿Son Qohélet y sus discípulos o sólo sus discípulos? ¿Son discípulos de otros maestros que nada tienen que ver con Qohélet? [55]. R. Braun admite sólo una controversia indirecta contra Qohélet en Sabiduría [56]. G. von Rad, un poco en solitario, no cree en un influjo de Qohélet sobre Sab [57]. Sin embargo, de

[51] Cf R Kroeber, *Der Prediger*, 62 A Barucq nos vuelve a decir que Qohélet «ha conocido evidentemente los dichos de los sabios, y Proverbios puede ponerse en paralelo con sus sentencias bastante a menudo» (*Qohéleth*, 621)

[52] R Kroeber se conforma con admitir que «Qohélet tomó del libro de Job imágenes y creaciones de palabras, pero ninguna idea» (*Der Prediger*, 64) J. Lévêque, gran conocedor de Job, se atreve a afirmar algo más «Un influjo de Job sobre Qoh es, a priori, posible De hecho Qoh habla del hombre que sale desnudo del seno de su madre (5,14) en términos que recuerdan a Job 1,21, igualmente a propósito de la suerte del aborto (Qoh 6,4s y Job 3,11-16), del seol donde se borra todo recuerdo (Qoh 9,5-7 y Job 14,21s) o de la incertidumbre humana sobre la obra de Dios (Qoh 11,5 y Job 38,2-4, Qoh 12,7 y Job 34,14) Es posible que Qohélet haya leído a Job, como ha leído el código sacerdotal, los Proverbios y Malaquías (Qoh 5,5 Mal 2,7)» (*La sagesse*, 655)

[53] N Peters defiende la prioridad del Eclesiástico, aun a sabiendas de es «el voto de la minoría» (*Ekklesiastes*, 48), también apuesta por esta minoría Ch F Whitley (cf *Kohelet*, 163-164)

[54] A Grootaert, *L'Ecclesiastique*, 73 D Michel, que parece dudar, termina su análisis con una interrogación muy significativa «¿Acaso la solución mas fácil de este enigma no es suponer que Jesús Sira ha sido compuesto después de Qohélet?» (*Qohélet*, 111)

[55] A este propósito escribía yo en mi comentario a Sabiduría «Existe gran confusión entre los autores sobre la identificación de los impíos A Dupont-Sommer cree que los impíos son los discípulos de Epicuro, para [L] Linke, W Weber, [F] Focke son los saduceos (cf Mt 22,23, Hech 23,8), otros opinan que son los seguidores de las doctrinas del Eclesiastés, así [W] Bousset, [K] Siegfried, [I] Levy, [A T S] Goodrick, [C L W] Grimm y [A] Condamin no van tan lejos, para ellos los impíos no son discípulos del Eclesiastés, sino sus malos intérpretes La mayor parte de los intérpretes sigue la opinión que hemos expuesto en el comentario» (*Sabiduría* [1990], 154s nota 7), es decir, «los judíos que, por influjo del ambiente pagano materialista, han apostatado de la fe de sus padres Sin embargo, no se pueden excluir los paganos que estan en contacto permanente con los judíos que han permanecido fieles y que, como veremos, se mofarán de ellos y los perseguirán» (*o c*, p 154)

[56] Cf *Kohelet*, 175

[57] Cf *Sabiduría*, 299

Sab 6-9 dice H.W. Hertzberg: «No hay duda de que aquí tenemos una clara y expresa confrontación con la concepción de la sabiduría en Qohélet» [58], y consiguientemente con bastante probabilidad algún influjo literario, añadimos nosotros.

XIII. CANONICIDAD DE QOHELET

Qohélet es un libro canónico, es decir, forma parte de la lista de los libros sagrados entre los judíos y cristianos. L. Díez Merino opina que «probablemente el libro de Qohélet debió de ser el último que tuvo acceso al Canon judío, y posiblemente fue un fruto del sínodo de Yabne (a finales del s. I d.C.)» [1]. Por esto precisamente surge la pregunta: ¿cómo es posible que un libro como Qohélet se considere un libro inspirado y, por consiguiente, normativo para la vida de los creyentes judíos y cristianos? [2].

Las causas han tenido que ser muchas y complejas. En este capítulo recordamos algunas de ellas, además de las controversias que mantuvieron los rabinos con este motivo. Expondremos los argumentos a favor y en contra, juntamente con algunas conjeturas sobre las razones no explicitadas en estas controversias que, unidas a las otras, inclinaron la balanza en favor de la inclusión de Qohélet en el Canon [3].

1. *Testimonios acerca de Qohélet*

Algunos son los testimonios que encontramos en la literatura judía que nos hablan de Qohélet; los más importantes pertenecen a épocas más bien tardías: del siglo II de nuestra era en adelante [4]. De estos testimonios unos

[58] *Der Prediger*, 237

[1] *Targum*, 79

[2] P Beauchamp dice, por ejemplo «Uno se pregunta de tiempo en tiempo por qué exactamente el libro de Qohélet entro en el Canon de las Escrituras, tanto más cuanto que, a diferencia del Cantar, no deja la escapatoria de una lectura alegórica» (*Ley*, 124) R B Salters se expresa a su vez con mucha más crudeza «¿Por qué se le dio a Qohélet un lugar en las Escrituras judías? ¿Cómo tal iconoclasia e impiedad llegan a ser incluidas con los libros como Isaías, Jeremías y Salmos?» (*Qoheleth*, 340a)

[3] Resúmenes de esta historia y la más selecta bibliografía sobre ella pueden verse en G A Barton, *A Critical*, 2-7, E Podechard, *L'Ecclésiaste*, 1-20, R Gordis, *Koheleth-the Man*, 41s 365s (con textos rabínicos), H W Hertzberg, *Der Prediger*, 23-25, R Kroeber, *Der Prediger*, 69-73, L Di Fonzo, *Ecclesiaste*, 85-89, D Lys, *L'Ecclésiaste*, 70s, A Barucq, *Qoheleth*, 669s, D Michel, *Qohelet*, 116-126

[4] Esta es la epoca en que, al parecer, queda fijada la Misná Carlos del Valle nos dice en su *Introduccion* a la Misná «La actual colección mísnica es atribuida por las fuentes más autorizadas a Rabí Yehudá el príncipe (en la segunda mitad del siglo segundo y quizá primera década del siglo tercero) Sin embargo, tanto la contribución personal de Rabi como la situación previa del material haláquico recogido y utilizado por él son puntos oscuros que aún no han logrado la clarificación científica» (*La Misna*, Madrid 1981, p 21) Pero a esta colección ya habían precedido otras, que contenían material sin duda tambien antiguo, son conocidas, al menos, la

están a favor y otros en contra. Dos grandes Rabinos antiguos y sus escuelas correspondientes centralizaron estas dos corrientes: Hilel, el liberal (ca. 60 a.C. – ca.10 d.C.), estaba a favor, mientras que Samay, el rígido (contemporáneo de Hilel), estaba en contra. Veamos estos testimonios.

1.1. Testimonios en contra de Qohélet

Manifiestan la negativa a admitir a Qohélet entre los libros sagrados estos pasajes de la Misná:

Yadayim 3,5: «Todos los escritos santos vuelven impuras las manos. El Cantar de los Cantares y el Eclesiastés vuelven impuras las manos. R. Yehudá dice que el Cantar de los Cantares vuelve impuras las manos, pero respecto al Eclesiastés está controvertido. R Yosé afirma, en cambio, que el Eclesiastés vuelve impuras las manos, mientras que respecto al Cantar de los Cantares está controvertido. R. Simeón dice que el Eclesiastés es una de las cosas a las que la escuela de Samay aplica la norma más indulgente y la escuela de Hilel la más rigurosa [cf. *Eduyot,* 5,3]».

En *Tosefta Yad.* 2,14 leemos: «R. Simeón ben Menassia dice: 'El Cantar de los Cantares mancha las manos, porque fue dicho por el Espíritu Santo, Qohélet no mancha las manos, porque es [sólo] sabiduría de Salomón'» [5].

Eduyot 5,3: «R. Ismael [var. Simeón] dice que en tres cosas sigue la escuela de Samay la interpretación más indulgente, mientras que la escuela de Hilel la más severa. Según la enseñanza de la escuela de Samay, el libro de Qohélet no vuelve impuras las manos, mientras que la escuela de Hilel afirma que sí las vuelve impuras...» [6].

Es lógico que se alzaran voces en contra de Qohélet por la actitud radicalmente crítica que manifiesta ante lo aceptado tradicionalmente en Israel y por la doctrina misma que enseña [7]. El autor del libro de la Sabiduría (cf. cap. 2) podría reflejar, según algunos, el rechazo a parte de las enseñanzas de Qohélet o, más probablemente, de algunos de sus presuntos alumnos.

Que algunos rabinos encontrasen contradicciones en Qohélet nos lo dice el Talmud de Babilonia: «R. Judah, hijo de R. Samuel ben Shileth dijo a nombre de Rav: 'los sabios quisieron secuestrar (*lgnnwz*) el libro de Qohélet porque sus propias palabras son contradictorias'» [8]. Se suelen citar como contradicciones internas Qoh 2,2 con 7,3; Qoh 2,2 y 8,15 con 4,2, y como contradicciones con otros libros sagrados Qoh 11,9 contra Núm 15,39.

Asimismo algunos lo consideraron sospechoso de herejía: «R. Benjamín

de R Aquiba (ca 50-135) y la de R Meir († 165) Sobre *la formacion de la Misná,* sus comentarios y Tosefta puede verse C del Valle, *o c* , pp 21-25

[5] De todo esto se hace eco san Jeronimo en su comentario a Ecl 12,13-14, cf P L XXIII,1172 [1116]

[6] Versión de C del Valle en *La Misná,* Madrid 1981, p 760

[7] Cf A M Figueras, *Eclesiastes,* col 1055, L Díez Merino, *Targum,* 72

[8] *Shabbat* 30b, según la versión de L Díez Merino en *Targum,* 73

ben Leví dijo: 'Los sabios quisieron secuestrar (*lgnnwz*) el libro de Qohélet, porque encontraron en él cuestiones que pueden ser tachadas de herejía'» [9].

1.2. Testimonios a favor de Qohélet

Existió ciertamente entre los rabinos una controversia sobre la aceptación o no de Qohélet como libro sagrado; pero al fin prevaleció la que consideraba a Qohélet libro sagrado o que «manchaba las manos», por lo que fue citado como Sagrada Escritura. R Gordis afirma que «la popularidad de Kohélet está atestiguada por el hecho de que no menos de 122 versos de los 222 son citados en las fuentes rabínicas, en todo o en parte» [10].

La Misná aceptó a Qohélet como libro «que mancha las manos». Anteriormente hemos citado a *Eduyot* 5,3 y la primera parte de *Yadayim* 3,5 que da cuenta de la controversia Samay (en contra) – Hilel (a favor), y continúa: «R. Simeón ben Azay dice. he recibido una tradición de boca de los setenta y dos ancianos el día en que entronaron a R. Elazar ben Azarías como (presidente) de la Academia de que el Cantar de los Cantares y el Eclesiastés vuelven impuras las manos...». ¿Cómo fue posible que se llegara a la aceptación total de Qohélet en el Canon judío, a pesar de que siempre fuera un libro incómodo, capaz de suscitar una y otra vez entre los rabinos enfrentamientos dialécticos y sospechas?

Da mucho que pensar que un libro tan piadoso e «inocente» como el Eclesiástico no alcanzara el honor de ser admitido entre los libros sagrados de los judíos, y sí lo alcanzara el inquietante y sospechoso Qohélet. Ante este hecho tan llamativo «se está autorizado a preguntarse, si en el judaísmo los criterios de la 'tradición' no tuvieron más peso que los criterios subjetivos» [11]. Creo que es aquí donde reside la clave de la solución, en la convicción de que el libro del Eclesiastés era un valioso legado de una tradición muy antigua. Como escribe L. Bigot. «No se concibe que un libro nuevo –el Eclesiastés– haya podido ser *introducido* en el canon judío durante el siglo en que florecían las escuelas rivales de Hilel y de Samay. Los doctores que se gloriaban 'de poner un seto alrededor de la Ley' no eran hombres que permitieran esta intrusión sin levantar además fuertes discusiones, como aquellas en las que estuvo implicado el Eclesiastés con otros libros, y de las que el Talmud también nos ha conservado el recuerdo» [12].

[9] *Lev Rab* 28,1, según la versión de L Díez Merino en *Targum*, 73

[10] *Koheleth-the Man*, 133, cf J Steinmann, *Ainsi*, 126-128 Mucho más decidido es L. Díez Merino «En realidad el libro resistió todas estas embestidas y de hecho se encuentra citado con mucha frecuencia en la misma literatura judía, de tal modo que todos sus versículos se pueden recabar de la literatura rabínica, si no se hubiese transmitido entero, sus 12 caps y sus 222 versículos se hubieran podido reconstruir a través de las citas de la literatura judía» (*Targum*, 81)

[11] A Barucq, *Qoheleth*, 669

[12] *Ecclesiaste*, 2002 La tesis es confirmada explícitamente por R B Salters, *Qoheleth*, 341a Equivalentemente también R Kroeber se adhiere a la tesis «El canon [del A T] no ha surgido gracias a la administración, sino por tradición y consolidación de la validez de los escritos en el uso sinagogal» (*Der Prediger*, 72)

La firmeza con que siempre fue defendida en el judaísmo la autoría salomónica de Qohélet probablemente ha sido el argumento de más peso en favor de la antigüedad del libro, y con la antiguedad el halo de misterio que provenía de la figura casi mítica de Salomón. El texto de 1,12 y la redacción del título 1,1 son la base en que se apoya esta arraigada opinión [13].

Como consecuencia de esto se puede afirmar que hay unanimidad entre los autores al atribuir a la autoridad de Salomón la razón por la cual Qohélet fue admitido entre los libros sagrados No es difícil demostrar esto. A la pregunta «¿por qué Kohélet fue aceptado en último lugar, y a pesar de todo, como Sagrada Escritura?», responde S. Holm-Nielsen: «Yo no puedo encontrar otra respuesta a esto que la autoridad de Salomón como su autor» [14].

Nada de extrañar que la comunidad de Qumrán leyera a Qohélet como Sagrada Escritura, lo cual es de una importancia capital [15]. Se puede considerar como seguro que Qohélet ya era generalmente aceptado como libro sagrado en la comunidad judía en el cambio de era [16]. Esto debe orientarnos a la hora de interpretar las discusiones sobre el libro del Eclesiastés, que tuvieron lugar a finales del siglo I de la era cristiana, durante las sesiones del sínodo judío de Yamnia [17].

Por tanto, la presunción de canonicidad le correspondía a Qohélet. Por esto algunos autores hablan de *innovadores*, al referirse a los que se oponían a la canonicidad de Qohélet [18]. Cosa diferente es si acertaron o no los defenso-

[13] Ver lo dicho en el cap II § 1, sobre la autoría de Salomon

[14] *The Book*, 55 Antes que él otros muchos habían dado la misma respuesta cf R Gordis, *Koheleth-the Man*, 41, en el mismo sentido se manifiestan a V Zapletal, *Das Buch*, 87, O S Rankin, *The Book*, 4b, R Kroeber, *Der Prediger*, 2, R B Salters, *Qoheleth*, 340b-341a, A Lauha, *Kohelet*, 20, O Kaiser, *Determination*, 251

[15] Cf K Galling, *Der Prediger*, 73 El editor de los textos es J Muilenburg en BASOR 135 (1954) 20-28 El testimonio de L Gorssen y su argumentacion es particularmente importante «Los fragmentos del Eclesiastes encontrados en Qumrán son substancialmente identicos al texto masorético La comunidad qumraniana ciertamente ha conocido nuestro libro con los textos-*hasîd* Como los fragmentos más antiguos datan de la mitad del siglo II a C , practicamente se debe aceptar que estos textos figuraban ya en el libro antes del periodo *macabeo* En todo caso es casi impensable que la comunidad del período macabeo se haya molestado en hacer ortodoxo un libro tan poco conforme a sus actividades y concepciones religiosas, más bien lo habria descartado El libro debe haber sido constituido plenamente y recibido antes de la epoca macabea» (*La coherence*, 301)

[16] Tiene razon L Bigot al decir que «es muy probable que el Eclesiastés, junto con los *Ketubim*, haya sido objeto por parte de la comunidad judía, no de una decision canónica, sino de una especie de aceptación tácita, equivalente en realidad a un reconocimiento oficial hacia el comienzo del siglo I de nuestra era» (*Ecclesiaste*, 2002)

[17] R Gordis afirma «Generalmente se está de acuerdo en que el canon hebreo se fijó aun antes de la sesión histórica de la academia de Yamnia en 90 d C En estas sesiones era discutido el status de los diversos libros bíblicos, solo como una cuestión académica, antes de la ratificacion oficial por los sabios de lo que generalmente era aprobado» (*Koheleth-the Man*, 365, nota 15 del cap IV sobre *Autoria salomonica y lugar de Kohelet en el canon*)

[18] O Loretz escribe «En la discusión sobre el libro entre los rabinos sólo se preguntaba si habia que retirar el libro de la lista de los escritos sagrados, y no si había que contarlo entre ellos Esto se reconoce claramente, puesto que aquellos que querían excluir el libro del canon, eran *innovadores* que procedían contra una vieja tradición Ésta era tan fuerte que cualquier intento de eliminar el libro de Qohélet tenia que fracasar» (*Gotteswort*, 113s) (el *subrayado* es

res de Qohélet al intentar responder a las dificultades que proponían los adversarios. Así nos parece bastante peregrina la solución que se da en *TB Shabbat* 30b· «R. Judah, hijo de R. Samuel ben Shileth, dijo a nombre de Rav: 'los sabios quisieron secuestrar (*lgnnwz*) el libro de Qohélet porque sus propias palabras son contradictorias. Pero, ¿por qué no lo secuestraron? Porque comienza con palabras de la Torah y termina con palabras de la Torah'» [19].

Naturalmente que los Maestros no aceptaron a Qohélet sólo por esto, sino por otras muchas razones, entre las cuales se pueden encontrar muchas de las enseñanzas contenidas en el libro [20]. La razón principal, sin embargo, sigue siendo su supuesta antigüedad, ya que se atribuye al mismísimo rey Salomón [21].

2. *Consagración de Qohélet en la liturgia judía*

En el canon judío Qohélet pertenece al último grupo de los Escritos o Hagiógrafos, aunque no siempre ocupe el mismo lugar. En las ediciones hebreas Qohélet forma parte de una pequeña colección: «los cinco rollos» o *Megillot*, es decir, Cantar, Rut, Lamentaciones, Qohélet o Eclesiastés y Ester. Estos cinco libritos no siempre han formado una colección, ni siquiera en las listas de libros sagrados han aparecido en el mismo orden [22]. Como afirma H. Bardtke: «Esta colección, así como la designación de ḥameš m^{e}gillot [cinco rollos] ha surgido por primera vez en tiempo de los Masoretas (siglos VI-IX d.C.)» [23]. Al parecer, la razón por la que los reunieron en una colección fue el uso que de ellos se hizo en la liturgia sinagogal. De hecho «el orden de los M[asoretas] corresponde al de las fiestas, a cuya liturgia fueron agregados» [24], como consta por el uso constante desde el siglo XII [25].

nuestro) En la nota 3 declara que «los enemigos del libro de Qohélet parece que hay que reducirlos al círculo de escuela estricta de Samay» (*Ibidem*, p 208 nota 3) L Gorssen también es categórico «Las dudas acerca de la canonicidad del Eclesiastés en el sínodo de Yamnia (ca 100 d C) provenían de ciertos *innovadores* en contra de una tradición antigua La cuestión debatida en el sinodo no era saber si el Eclesiastes debía ser o no ser *añadido* a la lista de los Libros Santos, sino si debía ser *aislado* de ellos» (*La cohérence*, 301s nota 70) Cf tambien H W Hertzberg, *Der Prediger*, 49 nota 17

[19] Versión según L Díez Merino en *Targum*, 73

[20] Cf M Schubert, *Schöpfungstheologie*, 79s

[21] Una hipótesis nada despreciable, puestos a suponer, es la que presenta N Lohfink Qohélet entra en el Canon judío por ser un libro ya venerable, utilizado en las escuelas (cf *Kohelet*, 12)

[22] Cf *Encyclopaedia Judaica*, XIV 1057 En LXX y en las versiones latinas nunca van seguidos

[23] *Megillot*, en RGG, IV 829 Los argumentos que aduce son los siguientes «La discutida canonicidad de Cant, Ecl y Est todavía en el s III d C , el número total de 22 libros del A T que presupone Josefo (*Contra Ap* , I 8), ya que Juec y Rut, Jer y Lam son contados como un libro cada uno, el orden distinto dentro del Canon griego en Melitón de Sardes [† ca 194], Orígenes [† 254s], Jerónimo [† 419], la secuencia dada en el Talmud (*Baba Batra*, 14b) Rut, Sal, Job, Prov, Ecl, Cantar, Lament, Dan, Ester, Esdr, 1-2 Crón» (*Ibídem*)

[24] H Bardtke, *Megillot*, en RGG, IV 829 Bardtke enumera a continuación las fiestas, pero en un orden equivocado Pascua (Cantar), Pentecostés (Rut), *Tabernáculos* (Ecl), *Destrucción del Templo* (Lam), Purim (Ester)

[25] E Wurthwein escribe «El uso litúrgico de los Rollos, comprobable desde el s XII d C ,

Este uso tuvo, sin duda, una larga prehistoria. «La costumbre de leer los cinco Rollos se originó en varios períodos. El rollo de Ester ya se leía en período del segundo Templo; en *Ta'nit* 30a se hace mención de la lectura de las Lamentaciones y el Tratado postalmúdico *Soferim* (14,18) deja constancia solamente de la costumbre de leer a Ester, el Cantar de los Cantares y Rut, aunque en un orden diferente al moderno» [26]. Desde entonces la lectura de Qohélet ha estado ligada a la fiesta de los Tabernáculos o Sukkot, que se celebra en el séptimo mes (Tishri), del 15 al 21 (cf. Ex 23,16; 34,22) [27]. Como escribe L. Díez Merino: «Qohélet se leía públicamente en el Sábado que mediaba en la celebración de Sukkot, o en el octavo día *(šemini Aṣeret)* si el último coincidía con sábado» [28].

No sabemos por qué causa Qohélet fue unido a la fiesta de las Sukkot; como conjeturas se aducen algunas razones: la obligación de celebrar fiesta y alegrarse en la fiesta de las Chozas (cf. Dt 16,13-15), relacionada por algunos con Qohélet 11,2 [29]; «¿fueron los dichos sobre el comer y el beber con alegría (2,24; 3,12s; 5,17s; 9, 7ss)?» [30]; «el aviso (Ecl 5,3-4) de no diferir el cumplimiento de los votos... se ha pensado que es particularmente apropiado para la última festividad del ciclo anual. Otros han sugerido que la actitud sombría y pesimista del Eclesiastés corresponde a la atmósfera otoñal» [31].

3 *Qohélet y el canon cristiano del A.T.*

La comunidad cristiana tiene sus raíces en el judaísmo, pues nace en él y de él. Cuando se emancipa de él lleva consigo un legado precioso: las Sagradas Escrituras. En ellas estaba ya el libro del Eclesiastés tanto en el canon palestinense como en el más amplio alejandrino. Dentro de la Iglesia no tuvo lugar ninguna controversia, parecida a la de los maestros judíos sobre Qohélet; por el contrario, Qohélet fue aceptado pacíficamente como

vincula el Cantar con la Pascua , Rut con la fiesta de las Semanas [Pentecostés], Lamentaciones con el 9 del mes Ab en agosto (recuerdo de la destruccion del Templo), Eclesiastés con la fiesta de los Tabernáculos ( ) y Ester con la fiesta de los Purim (en el décimo mes)» (*Die Funf Megilloth*, Tubinga [2]1869, Introducción sin p) Cf O Eissfeldt, *Einleitung*, 706, K Galling, *Der Prediger*, 73, M Taradach, *Le Midrash*, Ginebra 1991, p 129

[26] *Encyclopaedia Judaica*, XIV 1058 H Bardtke nos recuerda que «como rollo se designa por primera vez a Ester (Tratado de la Misná M'gillā) y, como tal, aun hoy día el usado en el culto judio Conforme a su uso litúrgico esta designación fue aplicada tambien a los otros cuatro libros» (*Megillot*, RGG, IV 829), cf E Wurthwein, *Die Funf Megillot*, Introd, sin página

[27] Sobre la fiesta de los Tabernáculos o Sukkot y su significación puede verse a H J Kraus, *Gottesdienst in Israel*, Munich 1962, p 80, J C Rylaarsdam, *Booth (Feast of)*, en *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, 455b, B N Wambacq, *Tabernaculos* (fiesta de los), en *Enciclopedia de la Biblia*, VI 844, L Di Fonzo, *Ecclesiaste*, 88, *Encyclopaedia Judaica*, XV 495s, E Kutsch, « *Am Ende des Jahres*» ZAW 83 (1971) 21

[28] *Targum*, 71, cf L Jacobs, *Sukkot Encyclopaedia Judaica*, XV 501, tambien XIV 1058

[29] Cf *Encyclopaedia Judaica*, XIV, *s v Scrolls*, col 1058, XV, *s v Sukkot*, col 501s

[30] K Galling, *Der Prediger*, 73

[31] *Encycl Judaica*, XIV, *s v Scrolls*, col 1058 L Jacobs habla de la índole melancólica del Ecl, por lo que su lectura es apta para la fiesta de otoño (cf *Encycl Judaica*, XV, *s v Sukkot*, col 501)

libro sagrado, si exceptuamos la voz discrepante de Teodoro de Mopsuestia en el siglo V.

3.1. *Qohélet y el Nuevo Testamento*

La opinión común afirma, con toda razón, que en el Nuevo Testamento no se cita ni una sola vez a Qohélet. «Silencio normal» le llama J. Steinmann, puesto que el pequeño libro no contiene «una materia inmediatamente útil para la catequesis cristiana» [32]. A veces se habla de «reminiscencias» o de posibles «puntos de contacto», pero al parecer sin mucha convicción [33] Algún autor cree que Qohélet es una especie de «preparación para el Evangelio» [34]. R. Braun, por el contrario, descubre una referencia a Qohélet en san Pablo, pero con sentido negativo [35].

3.2. *Qohélet y los primeros escritores eclesiásticos*

El «silencio normal» sobre Qohélet, que observamos en los escritos que componen el Nuevo Testamento, pronto se vio roto por los escritores cristianos. Primero fueron citas muy aisladas del Eclesiastés y algunas alusiones; después llegaron los comentarios parciales o totales. Presentamos cronológicamente una breve introducción.

El Pastor de Hermas cita a Ecl 12,13; san Justino alude a Ecl 12,7; Clemente de Alejandría (ca. 220) cita explícitamente a Ecl 1,16-18 y a 7,12; Tertuliano (ca. 220) al menos tres veces cita a Ecl 3,17 [36].

Más importancia que una cita ciertamente tiene que el Eclesiastés aparezca en las listas de libros canónicos. Lo ponen en sus cánones de la Sagrada Escritura Melitón de Sardes (ca. 190) [37] y Orígenes (ca. 250) [38]. A partir de Orígenes los autores y Santos Padres hacen uso normal de Qohélet como libro sagrado. La consagración total se la da san Jerónimo, al aceptar sin reservas el Canon palestinense de libros sagrados. Prueba de esto es su Comentario completo al Eclesiastés [39].

[32] *Ainsi*, 128

[33] Cf L. Di Fonzo, *Ecclesiaste*, 88s, A Lauha, *Kohelet*, 21

[34] Así se expresa J Steinmann «El libro de Qohélet había preparado a su manera el Evangelio En el Sermón de la montaña se desarrolla un ideal de abandono a la Providencia, de despreocupación por el dinero, de gusto por la belleza y el encanto del mundo, del gozo sereno que hubiera encantado a Qohélet» (*Ainsi*, 128), cf J Cantó Rubio, *Sapienciales*, 165

[35] Cf *Kohelet*, 180

[36] Cf Pastor de Hermas, *Mand* VII 1, Justino, *Diálogo con Trifon*, 6,2, Clemente de Alejandría, *Strom*, I 13 [58], Tertuliano, *Adv Marc* , 5,4, en *De monog* , 3,10 y en *De virg vel* , 1,8

[37] Cf Eusebio de Cesarea, *Historia Eclesiastica*, IV 26,[14]

[38] Cf Eusebio de Cesarea, *Historia Eclesiastica*, VI 25,[2]

[39] Cf el prólogo *galeatus Prol in libro Regum*, en *Biblia Sacra iuxta latinam vulgatam versionem*, V (Roma 1944), p 7 y *Commentarius in Ecclesiasten* C C L 72, pp 247-361

3.3. *Qohélet y Teodoro de Mopsuestia*

El caso de Teodoro de Mopsuestia (ca. 350-428) es una excepción, una voz solitaria. Lo que él opinaba lo conocemos solamente por la sentencia condenatoria del Concilio Constantinopolitano II (año 553), que dice: «Los libros de Salomón, Proverbios y Eclesiastés, se han de contar entre aquello que ha sido escrito conforme a la doctrina de los hombres, ya que él mismo los compuso por propia iniciativa (ex sua persona) para utilidad de los demás, al no haber recibido la gracia de la profecía sino la gracia de la prudencia» [40].

Sin embargo, existen muchas dudas sobre el alcance de la condenación del Concilio. Las Actas del Concilio sólo se han conservado en la versión latina. Los estractos de las obras de Teodoro que nos presentan estas actas no pueden ser comparados con los originales griegos de Teodoro de Mopsuestia, y lo que se puede comparar (como es lo relativo al Símbolo según las Actas y las homilías de Teodoro) está abiertamente falseado [41]. Parece, pues, que hay que poner en interrogación lo que se dice que negaba Teodoro de Mopsuestia, como hace R. Devreese: «¿Reconocía a estos libros [Prov y Ecl] una especie de inspiración de un grado inferior? ¿Cercenaba secciones importantes? No sabríamos decidir» [42].

Lo cierto es que en toda la tradición posterior de la Iglesia la teoría de Teodoro de Mopsuestia fue prácticamente ignorada. Dogmáticamente el problema quedó definitivamente resuelto en el Concilio de Trento [43].

Conclusión. Creo que podemos y debemos dar gracias a Dios porque, a pesar de todas las dificultades, el libro de Qohélet ha encontrado su lugar adecuado en la Lista o Canon de los libros sagrados para judíos y cristianos [44]. Si no hubiera sido así, probablemente no habría llegado hasta nosotros, como tantas otras obras literarias que en su día vieron la luz y pronto fueron sepultadas en las tinieblas del olvido.

[40] J B Mansi, *Sacrorum Conciliorum collectio*, IX (Florencia 1763), p 223

[41] Cf R Devreese, *Essai sur Theodore de Mopsueste*, Studi e Testi 141, Ciudad del Vaticano 1948, pp 256s

[42] *Essai sur Theodore de Mopsueste*, 35, ver especialmente pp 254-258 Poco antes (1941) D Buzy presentaba condicionalmente la sentencia de Teodoro «Si Teodoro de Mopsuestia no le reconocía [a Qoh] más que una inspiracion 'de inferior grado', es la única voz discordante de toda la antiguedad cristiana» (*L'Ecclesiaste*, 1920)

[43] Cf el Decreto *Sacrosancta* sobre las Sagradas Escrituras y Tradición de la Sesión IV, celebrada el 8 de abril de 1546 DS 783s/1501-1505

[44] Así se expresa F N Jasper, aunque exagerando un poco la nota «Gracias a Dios el libro ha encontrado un lugar en el Canon Su entrada fue borrascosa, pero finalmente llegó» (*Ecclesiastes*, 273)

XIV. BIBLIOGRAFIA

1 Comentarios

Allgeier, A , *Das Buch des Predigers, oder Koheleth,* Bonn 1925

Alonso Schokel, L , *Eclesiastés y Sabiduria,* Madrid 1974

Barton, G A , *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Ecclesiastes* (ICC 20), Edimburgo 1908

Barucq, A , *Ecclesiaste – Qohéleth* Traduction et Commentaire, (Verbum Salutis, AT 3), París 1968 Trad castellana *Eclesiastés o Qohélet* Texto y comentario (ActBib 19), Madrid 1971

Bea, A , *Liber Ecclesiastae qui ab hebraeis appellatur Qohelet,* Roma 1950

Buzy, D , *L'Ecclésiaste, La Sainte Bible,* VI, París 1941, 189-280

Cornelio a Lapide, *Commentaria in Ecclesiasten,* en *Commentaria in Scripturam Sacram, IX* (Amberes [1]1638), Paris 1881

Crenshaw, J L , *Ecclesiastes,* Philadelphia (Pensilvania) 1987

Delitzsch, F , *Koheleth,* en *Biblischer Kommentar uber die biblischen Bucher des A Ts* , 4° vol *Hoheslied und Koheleth* (BKAT), Leipzig 1875

– – *Commentary on the Song o Songs and Ecclesiastes,* Michigan [reimpr] 1978, 177-442

Di Fonzo, L , *Ecclesiaste,* Roma-Turín 1967

Fillion, L Cl , *Le livre de l'Ecclésiaste, La Sainte Bible IV,* (París 1927) 547-592

Fox, M V , *Qohelet and his Contradictions,* Sheffield 1989

Fuerst, W J , *Ecclesiastes, en The Books of Ruth, Esther, Ecclesiastes, The Song of Songs, Lamentations The Five Scrolls,* Cambridge 1975, 91-158

Galling, K , *Der Prediger, Die Funf Megilloth* (HAT 18), Tubinga [2]1969, 73-125

Gietmann, G , *Commentarius in Ecclesiasten et Cant Cant* , París 1890, [2]1901

Glasser, E , *Le proces du bonheur par Qohelet* (Lectio divina 61), París 1970

Gordis, R , *Kohelet – The Man and His World,* Nueva York [3]1968

Hertzberg, H W , *Der Prediger* (KAT 17,4-5), Gutersloh 1963

Jerónimo, San [† 420], *Commentarius in Ecclesiasten* CCL 72,247-361, PL 23,1061-1174, 28,1339-1352 = Texto

Kroeber, R , *Der Prediger,* Berlín 1963

Lauha, A , *Kohelet* (BKAT 19), Neukirchen-Vluyn 1978

Lohfink, N , *Kohelet,* Stuttgart 1980

Loretz, O , *Das Buch Qohelet,* en *Gotteswort und menschliche Erfahrung* Eine Auslegung der Bucher Jona, Rut, Hoheslied und Qohelet, Friburgo-Basilea-Viena 1963, pp 113-190 207-213

Lorinus, J , *Commentarii in Ecclesiasten,* Lyón 1606 y 1619

Lutero, M , *Annot in Ecclesiasten* [1532] WW 1/20, 1-203

Lys, D , *L'Ecclésiaste ou Que vaut la vie? Commentaire de Qoh 1,1 a 4,3,* París 1977

Michaud, R , *Qohéleth et l'hellénisme* La littérature de Sagesse Histoire et théologie, II, París 1987

Michel, D , *Qohelet* (Ertrage der Forschung 258), Darmstadt 1988

Motais, A , *L'Ecclesiaste,* París 1903

Murphy, R E , *Ecclesiastes, en The JerBibCom, I,* Londres 1968, 534-540, ed en castellano *Eclesiastés (Qohélet),* Comentario Bíblico «San Jerónimo», A T II, Madrid 1971, pp 507-523

Notscher, F , *Das Buch Kohelet, Ecclesiastes oder Prediger,* en Echter Bibel, Wurzburgo [2]1959, 535-567

Ogden G S , *Qoheleth,* Sheffield 1987

Osty, E – Trinquet, J , *La Bible*, París 1973, 1341-1353
Pautrel, R , *L'Ecclesiaste*, París [1]1948, 1974
Perez Rodríguez, G , *Eclesiastés*, en *Biblia Comentada*, IV, Madrid [2]1967, 851-930
Pineda, J de, *In Ecclesiasten*, Sevilla 1619
Podechard, E , *L'Ecclesiaste*, París 1912
Rankin, O S – Atkins, G G , *The Book of Ecclesiastes*, Nueva York 1956
Ravasi, G , *Qohelet*, Turín 1988
San Jerónimo [† 420], *Commentarius in Ecclesiasten* CCL 72,247-361, PL 23,1061 1174, 28,1339-1352 = Texto
Scott, R B Y , *Ecclesiastes*, en *Proverbs Ecclesiastes* (AB 18), Garden City [2]1965
Serrano, J J , *Eclesiastes*, en *La sad Escritura A T* , IV, Madrid 1969, 527-582
Siegfried, D C , *Prediger und Hoheslied* (HK 2/3 2), Gotinga 1898
Weber, J J , *Le livre de Job L'Ecclesiaste*, París 1947
Whybray, R N , *Ecclesiastes*, Londres 1989
Williams, A L , *Ecclesiastes*, Cambridge 1922
Zapletal, V , *Das Buch Kohelet kritisch und metrisch untersucht, ubersetzt und erklart*, Friburgo [2]1911
Zimmerli, W , *Das Buch des Predigers Salomo* (ATD 16/1), Gotinga [3]1980

2 *Estudios especiales*

Abel, F -M , *La Syrie el la Palestine au temps de Ptolemee I[er] Soter* RB 44 (1935) 559-581
– – *L'ere des Séleucides* RB 47 (1938) 198-213
– *Histoire de la Palestine* Depuis la conquête d'Alexandre jusqu'à l'invasion arabe, I De la conquête d'Alexandre jusqu'a la guerre juive, París 1952
Ackroyd, P R , *Two Hebrew Notes* ASTI 5 (1967) 82-86
Acram, S Y , *The Golden Mean in Koheleth Its Biblical Context, its Relationship to Greek Philosophie*, Amsterdam 1977
Albertz, R , *haebæl Hauch* ThHAT 1 (Munich 1971) 467-469
Albright, W F , *Somme Canaanite Phoenician Sources of Hebrew Wisdom*, en *Wisdom in Israel*, 1-15
Allevi, L , *Il messaggio spirituale dell'Ecclesiaste* *LaScCatt* 60 (1930) 143ss
Alonso Diaz, J , *El pesimismo de un autor bíblico, Eclesiastés*, Santander 1962
– *Jacob lucha con Elohim*, Santander 1964
– *En lucha con el misterio El alma judía ante los premios y castigos y la vida ultraterrena*, Santander 1967
Amir, Y , *Doch ein griechischer Einfluss auf das Buch Kohelet?*, en *Studien zum antiken Judentum* (Beitrage zur Erforschung des ATs und des antiken Judentums 2), 1985, 35-50
Archer, G L , *The Linguistic Evidence for the Date of 'Ecclesiastes'* JouEvThSoc 12 (1969) 167-181
Armstrong, J F , *Ecclesiastes in OT Theology* P[rinceton]S[eminary] B[ulletin] 94 (1983) 16-25
Asensio, F , *In libros didacticos (Job, Ps , Ec , Sap), II*, Roma 1955, 264-298
Ausejo, S , *El genero literario del Eclesiastes* EstBib 7 (1948) 369-406
Baltzer, Kl , *Women and War in Qohelet 7 23-8,1a* HarvTR 80 (1987) 127-132
Barton, G A , *The Text and Interpretation of Ecclesiastes 5,19* JBL 27 (1908) 65s
Barucq, A , *Question sur le sens du travail (Qoh 1 2)* AssS 49 (1971) 66-71
– – *O salmo XLIX e o libro de Qoheleth* Atualidades biblicas, Miscellanea J J Pedreira de Castro, Petrópolis 1971, 297-308 [Resumen en DBS IX 664s]
– – *Dieu chez les sages d'Israel* BEThL 41 (1976) 169-189
– – *Qohéleth* DBS IX (París 1979) 609-674

Baumgartel, F , *Die Ochsenstacheln und die Nagel in Koh 12,11* ZAW 83 (1969) 98
Baumgartner, W , *Die israelitische Weisheitsliteratur* ThR NF 5 (1933) 259-288
Beaucamp, É , *L'Ecclesiaste et son message* LavalTh 17 (1971) 191-195
Beauchamp, P , *Entendre Qoheleth* Christus 16 (1969) 339-351
-- *Ley Profetas Sabios,* Lectura sincronica del A T , Madrid 1977
Becker, J , *Gottesfurcht im Alten Testament* (AnBib 25), Roma 1965, 249-255
Beentjes, P C , *Recente visies op Qohelet* Bijdr 41 (1981) 436-444
Bertram, G , *Hebraischer und griechischer Qohelet* ZAW 64 (1952) 26-49
Bianchi, F , *«Essi non hanno chi li consoli»* (Qo 4,1) RivBib 40 (1992) 299-307
Bibel und Kirche, *Kohelet* 45/1 (1990) 1-42
Bickell, G , *Der Prediger uber den Wert des Dasein,* Innsbruck 1884
Bickerman, E , *Four Strange Books of the Bible Koheleth* Nueva York 1967
Bigot, L , *Ecclesiaste* DThC IV/2, Paris 1920, 1998-2028
Bishop, E F F , *A Pessimist in Palestine* PEQ 100 (1968) 33-41
Blank, S H , *Ecclesiastes* The Interpreter's Dictionary of the Bible, II (Nueva York 1962) 7-13
-- *Considerations Relative to the Origin and Date of Koheleth,* en *The Song of Songs and Coheleth,* Nueva York 1970, XV-XXV
-- *The Structure and Nature of Koheleth,* en *The Song of Songs and Coheleth,* Nueva York 1970, XXIX-XXXV
Blieffert, H-J , *Weltanschauung und Gottesglaube im Buch Kohelets,* Rostock 1958
Bohl, E , *De Aramaismis libri Coheleth,* Erlangen 1860
Bojorge, H , *Verkenning in de gedachtenwereld van het boek Prediker* Bijdr 28 (1967) 118-138
Bonora, A , *Esperienza e timor di Dio in Qohelet* Teol [Brescia] 6 (1981) 171-182
-- *Qohelet* La gioia e la fatica di vivere, Brescia 1987
Bons, E , *Zur Gliederung und Koharenz von Koh 1,12-2,11* BN 24 (1984) 73-93
Bottero, J , *L'Ecclesiaste et le probleme du mal* NouvClio 7-9 (1955-1957) 133-159
Bourguet, D , *Daniel Lys au miroir de l'Ecclesiaste* EtThRel 53 (1978) 402-409
Bousset, W , *Judisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom,* Gotinga 1915
Braun, R , *Kohelet und die fruhhellenistische Popularphilosophie* (BZAW 130), Berlin 1973
Breton, S , *Qoheleth Studies* BibThBull 3 (1973) 22-50
-- *Eclesiastes Anotaciones Exegéticas* RevTeolLim 11 (1977) 375-392
-- *Qoheleth recens Studies* ThDig 28 (1980) 147-151
Bright, J , *La historia de Israel,* Bilbao 1971
Bruns, J E , *Some Reflections on Coheleth and John* CBQ 25 (1963) 414-416
-- *The Imagery of Eccles 12,6a* JBL 84 (1965) 428-430
Burkitt, F C , *Is Ecclesiastes a Translation?* JThSt 23 (1922) 22-26
-- *Additional Note on the Physical Meaning of «Vanity»* JThSt 23 (1922) 26-28
Burrows, M , *Kuhn and Koheleth* JBL 46 (1927) 90-97
Busto Saiz, J R , *Estructura metrica y estrofica del «Poema sobre la juventud y la vejez» Qohelet 11,7-12,7* Sef 43 (1983) 17-25
-- *bwr'yk (Qoh 12,1) Reconsiderado* Sef 46 (1986) 85-87
Buzy, D , *Le portrait de la vieillese (Eccl XII,1-7)* RB 41 (1932) 329-340
-- *La notion du bonheur dans l'Ecclésiaste* RB 43 (1934) 494-511
-- *Les auteurs de l'Ecclesiaste* AnnTh 11 (1950) 317-336
Calandra, G , *De historica Andreae Victorini expositione in Ecclesiasten,* Palermo 1948
Cantó Rubio, J , *Sapienciales y Midras,* Madrid 1966, 149-172
Carmichael, C M , *A Time for War and a Time for Peace* The Influence of the Distinction upon some legal and Literary Material, en *Studies in Jewish Legal History* Essays in Honour of D Daube, Londres 1974, 50-63 [sobre 3,8]

Carny, P , *Theodicy in the Book of Qohelet*, en *Justice and Righteousness Biblical Themes and Their Influence* Ed Graf Reventlow and Yair Hoffman, Sheffield 1992, pp 71-81

Carr, D McL , *From D to Q* A Study of Early Jewish Interpretations of Solomon's Dream at Gibeon (Atlanta-Georgia 1991) 133-145

Castellino, G R , *Qohelet and His Wisdom* CBQ 30 (1968) 15-28

Cazelles, H , *Ecclesiaste* Catholicisme, III (París 1952) 1240-1243

Celada, B , *Pensamiento radical en un libro sagrado El Qohelet o Eclesiastes* CulBib 23 (1966) 177-184

Ceresko, A R , *The Function of Antanaclasis (ms' «to find» // ms' «to reach, overtake, grasp») in Hebrew Poetry, Especially in the Book of Qoheleth* CBQ 44 (1982) 551-569

Chamakkala, J , *Qoheleth's Reflections on Time* Jeevadhara 7 (1977) 117-131

Chevalier, L – Rondet, H , *L'idée de vanite dans l'oeuvre de St Augustin* REtAug 3 (1957) 221-234

Chopineau, J , *Hebel en hébreu biblique* Contribution entre sémantique et exégèse de l'A T , Universidad de Estrasburgo 1971

– *Une image de l'homme Sur Ecclesiaste 1/2* EtThRel 53 (1978) 366-370

– *L'image de Qohelet dans l'exegese contemporaine* RHPhR 59 (1979) 595-603

– – *Qoheleth's Modernity* ThDig 29 (1981) 117-118

Condamin, A , *Études sur l'Ecclésiaste* RB 8 (1899) 493-509, 9 (1900) 30-44 354-377

– – *Aboulie, Scepticisme, Pessimisme* RechScR 11 (1921) 133-140

Coppens, J , *La structure de l'Ecclesiaste*, en *La Sagesse de A T* , Gembloux/Lovaina 1979, 288-292

Cornely, R , *Historicae et criticae introductionis in V T libros compendium*, París [1]1889, 333-340, [5]1905, 341-348

Cornely, R – Hagen, M , *Historicae et criticae introductionis in V T libros compendium*, París [6]1909, 342-350, [8]1914, 348-356

Cornely, R – Merk, A , *Introductionis in S Scripturae libros Compendium*, Paris [9]1927, 492-499, [11] 1934, 494-499

Corré, A D , *A Reference to Epicureism in Koheleth* VT 4 (1954) 416-418

Crenshaw, J L , *The Eternal Gospel (Eccle 3 11)*, en *Essays in O T Ethics* (Homenaje a J P Hyatt), Nueva York 1974, 23-55

– – *The Shadow of Death in Qoheleth*, en *Israelite Wisdom* (Homenaje a S Terrien), Nueva York 1978, 205-216

– – *The Birth of Skepticism in ancient Israel*, en *The Divine Helmsman* (Homenaje a L H Silberman), Nueva York 1980, 1-19

– – *Old Testament Wisdom, an Introduction*, Atlanta 1981, 126-148

– – *Qoheleth in Current Research, en Biblical and Other Studies in Honor of R Gordis* HebAnR 7 (1983) 41-53

– – *The Expression* ***mî yôdēa'*** *in the Hebrew Bible* VT 36 (1986) 274-288

– – *Youth and Old Age in Qoheleth* HebAnR 11 (1987) 1-13

Crocker, P T , *«I Made Gardens and Parks »* BurH 26 (1990) 20-23 [Qoh 2,5]

Crusemann, F , *Die unveranderbare Welt* Uberlegungen zur «Krisis der Weisheit» beim Prediger (Kohelet), en *Der Gott der kleinen Leute*, Munich 1979, 80-104

– – *Hiob und Kohelet* Ein Beitrag zum Verstandnis des Hiobbuches, en *Werden und Wirken des A T* , Homenaje a C Westermann, Gotinga 1980, 373-393

Cruveilhier, P , *La doctrine essentielle de l'Ecclésiaste* RApol 49 (1929) 404-426 542-567

Dahood, M J , *Canaanite-Phoenician Influence in Qoheleth* Bib 33 (1952) 30-52 191-221

– – *The Language of Qohelet* CBQ 14 (1952) 227-232

– – *Qoheleth and Recent Discoveries* Bib 39 (1958) 302-318

– – *Qoheleth and Northwest Semitic Philology* Bib 43 (1962) 349-365

-- *Canaanite Words in Qoheleth 10,20* Bib 46 (1965) 210-212
-- *Qoheleth und der Alte Orient* Bib 46 (1965) 234-236
-- *The Phoenician Background of Qoheleth* Bib 47 (1966) 264-282
-- *Further Instances of the Breakup of Stereotyped Phrases in Hebrew*, en *Studia Hierosolymitana in onore del P B Bagatti*, Jerusalen 1976, II 9-19 [10,20]
-- *Three Parallel Pairs in Ecclesiastes 10 18 – A Reply to Professor Gordis* JQR 62 (1971) 84-87
-- *Northwest Semitic Philology and three Biblical Texts* JNWSemL 2 (1972) 17-22 [6,4, 10,18]
Daiches, S , *Bible Studies*, Londres 1950, 28-29
D'Alario, V , *Il libro del Qohelet Struttura letteraria e retorica*, Bolonia 1992 [No he podido utilizarlo]
Davila, J R , *Qoheleth and Northern Hebrew* Maarav 5/6 (1990) 69-87
Davis, B C , *Ecclesiastes 12,1-8 Death, an Impetus for Life* Bibliotheca Sacra 148 (1991) 298-318
De Waard, J , *The Translator and Textual Criticism (with Particular Reference to Eccl 2,25)* Bib 60 (1979) 509-529
Delsman, W C , *Zur Sprache des Buches Koheleth*, en *Von Kanaan bis Kerala*, Homenaje a J P M van der Ploeg, Neukirchen-Vluyn 1982, 341-365
Derousseaux, L , *La crainte de Dieux dans l'A T* Recherches d'exegese et d'histoire sur la racine yârê (Lectio divina 63), París 1970, 337-346
Dhorme, P , *Ecclesiaste ou Job?* RB 32 (1923) 5-27
Di Fonzo, L , *«Quis novit si spiritus filiorum Adam ascendat sursum ?» Eccl 3,21* VD 19 (1939) 257-268 289-299, 20 (1940) 166-176
Diccionario bíblico hebreo español, preparado por L Alonso Schokel, Valencia 1990-1992
Diego Sanchez, M , *El Comentario al Eclesiastés de Dídimo Alejandrino* Exégesis y espiritualidad, Roma 1991
Diehls, H , *Der antike Pessimismus*, Berlín 1921
Díez Merino, L , *Targum de Qohelet* Edic Príncipe del Ms Villa-Amil nº 5 de Alfonso de Zamora, Madrid 1987
Dohmen, Ch , *Der Weisheit letzter Schluss? Anmerkungen zur Ubersetzung und Bedeutung von Koh 12,9-14* BN 63 (1992) 12-18
Donrseiff, F , *Das Buch Prediger* ZDMG 89 (1935) 243-249
Dreese, J J , *The Theology of Qoheleth* BibT 56 (1971) 513-518
Driver, G R , *Problems and Solutions* VT 4 (1954) 225-245
Du Plessis, S J , *Aspects of Morphological Peculiarities of the Language of Qoheleth*, en *De Fructu Oris Sui* Essays in Honour of Adrianus Van Selms, Leiden 1971, 164-180
Dubarle, A M , *Qohelet ou les Déceptions de l'Experience*, en *Les Sages d'Israel*, París 1946, 95-128 (esp *Los Sabios de Israel*, Madrid 1958, 111-158)
-- *La condition humaine dans l'A T* RB 63 (1956) 321-345 (esp 322-332)
-- *Ou en est l'etude de la litterature sapientielle?* EThLov 44 (1968) 412-419
Duesberg, H , *Ecclesiaste* DictionSpir IV (Paris 1960) 40-52
Duesberg, H – Fransen, I , *Les Scribes inspirés*, Maredsous 1966, 537-592
Durandeaux, J , *Une foi sans nevrose ou l'Actualite de Qohéleth*, Paris 1987
Ebeling, E , *Ein babylonischer Kohelet*, Berlín 1922
Ehlich, K , *Verwendungen der Deixis beim sprachlichen Handeln* Linguistisch-philologische Untersuchungen zum hebraischen deiktischen System, Frankfort del Meno 1979
Eissfeldt, O , *Einleitung in das A T*, Tubinga 1964, § 68 664-677

– *Alles Ding wahrt seine Zeit [Qoh 3,1-8]*, en *Archaologie und A T*, Homenaje a K Galling, Tubinga 1970, 69-74 = *Kleine Schriften*, V 174-178
Ellermeier, F , *Die Entmachtung der Weisheit im Denken Qohelets Zu Text und Auslegung von Qoh 6,7-9* ZThK 60 (1963) 1-20
– – *Randbemerkung zur Kunst des Zitierens Welches Buch der Bibel nannte H Heine «das Hohelied der Skepsis»?* ZAW 77 (1965) 93-94
– – *Qohelet I/1* Untersuchungen zum Buche Qohelet, Herzberg 1967
– – *Das Verbum [hws] in Qoh 2,25* ZAW 75 (1963) 197-217, = Qohelet I/2, Herzberg 21970
Ellis, R , *«A Time to weep and a Time to laugh»* ExpTim 99 (1987) 176s
Ellul, J , *Le statut de la philosophie dans Qohelet* Archivio di Filos 53 (1985) I 151-164
– – *La raison d'être*, París 1987 Trad castellana *La razon de ser* Meditación sobre el Eclesiastés, Barcelona 1989
Euringer, S , *Der Masorah-Text des Qohelet kritisch untersucht*, Leipzig 1890
Fernández, A , *¿Es Eclesiastés una version?* Bib 3 (1922) 45-50
Fernández, V M , *El valor de la vida presente en Qohelet* RevBíb 52 (1990) 115-120
Festorazzi, F , *Il Qohelet un sapiente di Israele alla ricerca di Dio Ragione e fede in rapporto dialettico*, en *Quaerere Deum* Atti della XXV Sett Biblica, Brescia 1980, pp 173-190
– – *Giobbe e Qohelet crisi della Sapienza*, en *Problemi e prospettive di scienze bibliche*, Brescia 1981, pp 235-258
– – *La dimensione salvifica del binomio morte-vita (Qohelet e Sapienza)* RivBib 30 (1982) 91-109
– *Qohelet*, en *Il messaggio della salvezza 5 Gli «Scritti» dell'AT*, Leumann 1985, pp 88ss
– *In margine a un libro su Qohelet* RivBib 36 (1988) 67-72
Festugière, A J , *Le monde gréco-romain au temps de Notre-Seigneur Le milieu spirituel*, II, París 1935
Fichtner, J , *Die altorientalische Weisheit in ihrer israelitischjudischen Auspragung*, Giessen 1933
Figueras, A M , *Eclesiastes* EnciclBiblia II, Barcelona 1964, 1049-1056
Fischer, A , *Beobachtungen zur Komposition von Kohelet 1,3 3,15* ZAW 103 (1991) 72-86
Fohrer, G , [Sellin, E – Fohrer, G] *Einleitung in das Alte Testament*, Heidelberg 1965, 365-373
Foresti, F , *ʿāmāl in Koheleth «Toil» or «Profit»* EphCarm 31 (1980) 415-430
Forman, Ch C , *The Pessimism of Ecclesiastes* JSSt 3 (1958) 336-343
– – *Koheleth's Use of Genesis* JSSt 5 (1960) 256-263
Fox, M V , *Frame-Narrative and Composition in the Book of Qohelet* HUCA 48 (1977) 83-106
– – *The Meaning of HEBEL for Qohelet* JBL 105 (1986) 409-427 = *Qohelet and his Contradictions*, 29-51
– – *Qohelet 1,4* JSOT 40 (1988) 109
– – *Aging and Death in Qoh 12* JSOT 42 (1988) 55-77
– – *Qohelet and his Contradictions*, Sheffield 1989
Fox, M V – Porten, B , *Unsought Discoveries* HebrSt 19 (1978) 26-38
Fredericks, D C , *Qoheleth's Language Re-evaluating its Nature and Date*, Nueva York 1988
– – *Chiasm and Parallel Structure in Qoheleth 5 6-6 9* JBL 108 (1989) 17-35
– – *Life's Storms and Structural Unity in Qoheleth 11,1-12,8* JSOT 52 (1991) 95-114
Frendo, A , *The «Broken Construct Chain» in Qoh 10,10b* Bib 62 (1981) 544-545
Friedlander, M , *Griechische Philosophie im Alten Testament*, Berlin 1904, pp 131-162
Galling, K , *Kohelet-Studien* ZAW 50 (1932) 276-299

-- *Stand und Aufgabe der Kohelet Forschung* ThR NF 6 (1934) 355-373
-- *The Scepter of Wisdom A Note on the Gold Sheat of Zendjirli and Ecclesiastes 12 11* BASOR 119 (1950) 15-18
-- *Die Krise der Aufklarung in Israel* Mainzer Universitatsreden 19, 1952
- *Prediger* PW 22/2 (Stuttgart 1954), 1827-31
Predigerbuch ³RGG V (1961) 510-514
- *Das Ratsel der Zeit im Urteil Kohelets (Koh 3,1 15)* ZThK 58 (1961) 1-15
Gammie, J G , *Stoicism and Anti Stoicism in Qoheleth* HAR 9 (1985) 169-187
Gammie, J G – Perdue, L (Ed), *The Sage in Israel and the Ancient Near East,* Winona Lake 1990
Garret, D A , *Qoheleth on the Use and Abuse of Political Power* TrinJ 8 (1987) 159-177
Gelio, R , *Osservazioni critiche sul māšāl di Qoh 7,5 7* Later 54 (1988) 1-15
Gemser, B , *The Instructions of 'Onchsheshonqy and Biblical Wisdom Literature* SVT 7 (1960) 102-128
Genung, J F , *Words of Koheleth,* Boston 1904
Gerson, A , *Der Chacham Kohelet als Philosoph und Politiker* Ein Kommentar zum biblischen Buche Kohelet, zugleich eine Studie zur religiosen und politischen Entwicklung des Volkes Israel im Zeitalter Herodes des Grossen, Frankfort 1905
Gese, H , *Die Krisis der Weisheit bei Kohelet,* en *Les Segesses du Proche Orient ancien* Colloque de Strasbourg 17-19 mai 1962, Paris 1963, 139-151
Gianto, A , *The Theme of Enjoyment in Qohelet* Bib 73 (1992) 528-532
Gilbert, M , *La description de la vieillesse en Qohelet xii 1 7 est elle allegorique?* [Congress Volume Vienna 1980] SVT 32 (Leiden 1981) 96-109
Ginsberg, H L , *Studies in Kohelet,* Nueva York 1950
- *Suppementary Studies in Koheleth* PAAJR 21 (1952) 35-62
-- *The Structure and Contents of the Book of Koheleth* SVT 3 (1955) 138-149
-- *Koheleth 12 4 in the Light of Ugaritic* Syria 33 (1956) 99-101
-- *The Qintessence of Kohelet,* en *Biblical and Other Essays* (Homenaje a N Glatzer), Harvard 1963, 47-59
-- *Ecclesiastes* EncyclJud 6 (1972) 349-355
Goldin, J , *The End of Ecclesiastes Literal Exegesis and its Transformation,* en *Biblical Motifs,* Cambridge, Mass 1966, 135-158
Gomez Aranda, M , *Ecl 12,1-7 interpretado por Abraham ibn Eszra* Sef 52 (1992) 113-121
Gonzalo Maeso, D , *Manual de Historia de la Literatura Hebrea,* Madrid 1960, 171-174
Good, E M , *Irony in the O T* (cap VI), Philadelphia 1965
-- *The Unfilled Sea Style and Meaning in Ecclesiastes 1 2 11,* en *Israelite Wisdom,* Nueva York 1978, 59-73
Gordis, R , *Ecclesiastes 1,17 its Text and Interpretation* JBL 56 (1937) 323-330
-- *Quotations in Wisdom Literature* JQR 30 (1939/40) 123-147
-- *The Heptad as an Element of Biblical and Rabbinic Style* JBL 62 (1943) 17-26
-- *The Original Language of Qohelet* JQR 37 (1946/47) 67-84
-- *Quotations as a Literary Usage in Biblical, Oriental and Rabbinic Literature* HUCA 22 (1949) 157-221
-- *The Translation Theory of Qohelet Re-examined* JQR 40 (1949-50) 103-116
-- *Koheleth – Hebrew or Aramaic?* JBL 71 (1952) 93-109
-- *Was Koheleth a Phoenician?* JBL 74 (1955) 103-114
-- *Qohelet and Qumran – A Study of Style* Bib 41 (1960) 395-410
-- *The Wisdom of Koheleth,* en *Poets, Prophets, and Sages,* Bloomington 1971, 325-350

-- *The Word and the Book, Studies in Biblical Language and Literature,* Nueva York 1976
Gorssen, L , *La coherence de la conception de Dieu dans l'Ecclesiaste* EThL 46 (1970) 282-324
Gottes Wort und Gottes Land (Homenaje a Hertzberg), Gotinga 1965
Gramlich, M L , *Qoheleth Poet Philosopher of Everyday Living* BibT 84 (1976) 805-812
Gray, G B , *Job, Ecclesiastes, and a New Babylonian Literary Fragment* ExpTim 31 (1919-20) 440-443
Greene, W C , *Moira, Fate, Good, and Evil in Greek Thought,* Harvard 1944
Grimm, W , *Uber die Stelle Koheleth 3,11b* ZWTh 23 (1880) 274-279
Grimme, H , *Babel und Koheleth - Jojakhin* OLZ 8 (1905) 432-438
Grootaert, A , *L'Ecclesiastique est-il anterieur a l'Ecclesiaste?* RB 2 (1905) 67-73
Gunkel, H , *Predigerbuch* ²RGG IV (Tubinga 1930) 1405-1408
Gunther, J , *Der Zusammenhang in Koh 3,11 15* ZAW 51 (1933) 79s
Hadas, M , *Hellenistic Culture, Fusion und Diffusion,* Nueva York 1959
Harrison, R K , *Introduction to the O T*, Michigan ²1971, 1072-1084
Heinisch, P , *Prediger und Weisheit Salomos* Der Katholic XC/1 1910, 48
Hengel, M , *Judentum und Hellenismus* (WUNT 10), Tubinga 1969
-- *Juden, Griechen und Barbaren* Aspekte der Hellenisierung des Judentums in vorchristlicher Zeit (SBSt 76), Stuttgart 1976
-- *The Political and Social History of Palestine from Alexander to Antiochus III (333 187 B C E),* en *The Cambridge History of Judaism, II The Hellenistic Age,* Cambridge 1989, pags 35-78 = *Juden, Griechen und Barbaren,* pp 11-72
Herder, J G , *Briefe, das Studium der Theologie betreffend,* ²1970 (carta 11)
Hertzberg, H W , *Palastinische Bezuge im Buche Kohelet,* en *Baumgartel Festschrift,* Erlangen 1959, 63-73
Hessler, B , *Der verhullte Gott* Der heilstheologische Sinn des Buches Ecclesiastes ThGl 43 (1953) 347-359
Historia del pueblo judio, I, dirigida por H H Ben-Sasson, Madrid 1988
Hoffken, P , *Das EGO des Weisen Subjectivierungsprozesse in der Weisheitsliteratur* ThZ 41 (1985) 121-134
Holm-Nielsen, S , *On the Interpretation of Qoheleth in early Christianity* VT 24 (1974) 168-177
- *The Book of Ecclesiastes and the Interpretation of it in Jewish and Christian Theology* ASTI 10 (1976) 38-96
Holstein, H , *L'optimisme des livres sapientiaux* BibVieChr 78 (1967) 34-44
Hopfl, H - Bovo, S , *De libro Ecclesiastis,* en *Introductio specialis in VT,* Napoles ⁶1963, 391-402
Horton, E , *Koheleth's Concept of Opposites as compared to Samples of Greek Philosophy and Near and Far Eastern Wisdom Classics* Numen 19 (1972) 1-21 (cf TDig 23 (1975) 265-267)
Howe, G R , *The Christian Attitude to Work* ExpTim 90 (1979) 113-114
Humbert, P , *Qoheleth* RThPh 3 (1915) 253-257
-- *Recherches sur les sources egyptiennes de la litterature sapientiale d'Israel* Memoires de l'Universite de Neuchâtel 7 (1929)
Hungs, Fr -J , *Ist das Leben sinnlos? Bibelarbeit mit dem Buch Kohelet (Prediger),* Zurich 1980
Hurvitz, A , *The History of a Legal Formula* VT 32 (1982) 257-267
Hutchison, H , *Are You A Good Loser?* ExpTim 90 (1979) 336-338
Irwin, W A , *Ecclesiastes 8,2-9* JNES 4 (1945) 130-131
-- *Eccles 4 13-16* JNES 3 (1944) 255-257

Israelite and Judaean History (ed J H Hayes – J Maxwell Miller), Philadelphia, Penn , 1977

Isaksson, B , *Studies in the Language of Qoheleth* With Special Emphasis on the Verbal System Acta Universitatis Upsaliensis (StSemUp 10), Upsala 1987

James, K W , *Ecclesiastes Precursor of Existentialists* BibT 22 (1984) 85-90

Jasper, F N , *Ecclesiastes A Note for Our Time* Interpr 21 (1967) 259-273

Jenni, E , *Das Wort ʿolām im Alten Testament* ZAW 64 (1952) 197-248, 65 (1953) 1-35

– – *ʿolām Ewigkeit* THAT 2 (Munich 1976) 228-243

– – *ʿēt Zeit* THAT 2 (Munich 1976) 370-385

Johnson, R F , *A Form-Critical Analysis of the Sayings in the Book of Ecclesiastes,* Diss Emory 1973

Johnston, R K , *«Confessions of a Workaholic» A Reappraisal of Qoheleth* CBQ 38 (1976) 14-28

Johnstone, W , *«The Preacher» as Scientist* SJTh 20 (1967) 210-221

Jong, St de, *A Book of Labour The Structuring Principles and the Main Theme of The Book of Qohelet* JSOT 54 (1992) 3-24

Jouon, P , *Sur le nom de Qoheleth* Bib 2 (1921) 53-54

– *Notes de syntaxe hébraique 2 L'emploi du participe et du parfait dans l'Ecclesiaste* Bib 2 (1921) 225-226

– *Notes philologiques sur le texte hebreu d'Ecclesiaste* Bib 11 (1930) 419-425

Kaiser, O , *Die Sinnkrise bei Kohelet,* en *Der Mensch unter dem Schicksal* (BZAW 161), Berlín 1985, 91-109

– *Judentum und Hellenismus* Ein Beitrag zur Frage nach dem hellenistischen Einfluss auf Kohelet und Jesus Sirach, en *Der Mensch unter dem Schicksal* (BZAW 161), Berlín 1985, 135-153

– *Schicksal, Leid und Gott Ein Gesprach mit dem Kohelet, Prediger Salomo,* en *Altes Testament und christliche Verkundigung* (Homenaje a A H J Gunneweg) Stuttgart 1987, 30-51

– – *Determination und Freiheit beim Kohelet/Prediger Salomo und in der Fruhen Stoa* NZSThRPh 31 (1989) 251-270

Kamenetzky, A S , *Das Koheleth Ratzel* ZAW 29 (1909) 63-69

– – *Der Ratzelname Koheleth* ZAW 34 (1914) 225-228

– – *Die ursprunglich beabsichtigte Aussprache des Pseudonyms qhlt* OLZ 24 (1921) 11-15

Kautzsch, K , *Die Philosophie des A Ts* , Tubinga 1914

Keel, O , *Die Vogel in Koh 10,20,* en *Vogel als Boten* (OBO 14), Friburgo-Gotinga 1977, 93-102

Kleinert, P , *Sind im Buche Kohelet ausserhebraische Einflusse anzuerkennen?* ThStKr 56 (1883) 761-782

– *Prediger Salomo* RE³ 15,1904, 617-623

– – *Zur religions- und kulturgeschichtlichen Stellung des Buches Koheleth* ThStKr 82 (1909) 493-529

Klopfestein, M A , *Die Skepsis des Qohelets* TZ 28 (1972) 97-109

– – *«Kohelet und die Freude am Dasein»* TZ 47 (1991) 97-107

Knopf, C S , *The Optimism of Koheleth* JBL 49 (1930) 195-199

Koch, Kl , *Gibt es ein Vergeltungsdogma im AT?* ZThK 52 (1955) 1-42 Reimpreso en *Um das Prinzip der Vergeltung in Religion und Recht des Alten Testaments* (Wege der Forschung 125), Darmstadt 1972, 130-180

Kohler, A , *Uber die Grundanschauungen des Buches Kohelet,* Erlangen 1885

Kugel, J L , *Qohelet and Money* CBQ 51 (1989) 32-49

Kuhn, G , *Erklarung des Buches Koheleth* (BZAW 43), Giessen 1926

Labate, A , *L'apporto della Catena Haumense sull'Ecclesiaste per il testo delle versioni greche di Simmaco e della Settanta* RivBib 35 (1987) 57-61
Lang, B , *Ist der Mensch hilflos? Zum Buch Kohelet* (Theol Medit , 53), Zurich 1979
– *Ist der Mensch hilflos? Das biblische Buch Kohelet neu und kritisch gelesen* ThQ 159 (1979) 109-124
Lapide, P , *Eine Lektion der Verganglichkeit Kohelet bricht alle Koventionen der Verkundigung* LM 18 (1979) 590-592
Lauha, A , *Die Krise des religiosen Glaubens bei Kohelet* SVT 3 (1955) 183-191
– *Kohelets Verhaltnis zur Geschichte,* en Homenaje a H W Wolff, Neukirchen 1981, 393-401
– *Omnia vanitas Die Bedeutung von hbl bei Kohelet,* en *Glaube und Gerechtigkeit,* In memoriam Rafael Gyllenberg, Helsinki 1983, 19-25
Laurentini, G , *Ecclesiaste o Qohelet,* en *Introduzzione alla Bibbia,* III, Bolonia 1978, pp 423-442
Leahy, M , *The Meaning of Eccl XII 1-5* ITQ 19 (1952) 297-300
Leanza, S , *L'esegesi di Origene al libro dell'Ecclesiaste,* Reggio Calabria 1975
– *La catena all'Ecclesiaste di Procopio di Gaza del Cod Marc gr 22, (ff 67'-83')* Studia Codicologica (TU 124), Berlín 1977, 279-289
– – *Eccl 12,1-7 l'interpretazione escatologica dei Padri e degli esegeti medievali* Augustin 18 (1978) 191-208
– *Le tre versioni geronimiane dell'Ecclesiaste* Annali di Storia del'esegesi (4/1987) 87-108
– – *I condizionamenti dell'esegesi patristica Un caso sintomatico l'interpretazione di Qohelet* Ricerche Storico Bibliche 2 (1990) 25-49
Leiman, S , *The Canonization of Hebrew Scripture* The Talmudic and Midrashic Evidence Hamden, Conn , 1976
Leimdorfer, D , *Die Losung des Koheletratsels durch den Philosophen Baruch ibn Baruch,* Berlín 1900
Les Sagesses du Proche-Orient ancien, París 1963
Levêque, J , *La Sagesse en echec Job et Qohelet,* en *Job et son Dieu,* París 1970, 654-679
Levine, E , *Qohelet's Fool A Composite Portrait On Humor and the Comic in the Hebrew Bible* Edit por Y T Radday and Ath Brenner, Sheffield 1990, pp 277-294 = JSOT SuppSer 92
Levy, I , *Rien de nouveau sous le soleil* NC 5 (1953) 326-328
Lichtheim, M , *Observations on Papyrus Insiger [and Qohelet, Sirach, Menander],* en *Studien zu altagyptischen Lebenslehren,* Friburgo/Gotinga 1979 (OBO 28), 283-305
Lieberman, S , *Palestine in the Third and Fourth Centuries* JQR 36 (1945/46) 329-370
– – *Hellenism in Jewish Palestine,* Nueva York 1962
– – *Greek in Jewish Palestine,* Nueva York 1965
Lifshitz, B , *L'Hellénisation des Juifs de Palestine* RB 72 (1965) 520-538
Loader, J A , *Qohelet 3,2 8 A «Sonnet» in the Old Testament* ZAW 81 (1969) 240-242
– – *Polar Structures in the Book of Qohelet* (BZAW 152), Berlín 1979
Loewenclau, I von, *Kohelet und Socrates – Versuch eines Vergleisches* ZAW 98 (1986) 327-338
Lohfink, N , *Das Siegeslied am Schilfmeer,* Frankfort del Meno 1965, 198-243 (sobre la muerte en Qoh, 211-224)
– – *Valores actuales del Antiguo Testamento,* Florida (Buenos Aires) 1966, 241-256 [= La muerte según la mente del Cohelet (Eclesiastés)]
– – *Technik und Tod nach Kohelet,* en *Strukturen christlicher Existenz,* Homenaje a F Wulf, Wurzburgo 1968, pp 27-35
– – *War Kohelet ein Frauenfeind? Ein Versuch, die Logik und den Gegenstand von Koh ,*

7,23-8,1a herauszufinden, en *La Sagesse de l'A T*, Gembloux-Lovaina [2]1990, 259-287

-- *Der Bibel skeptische Hintertur Versuch, den Ort des Buchs Kohelet neu zu bestimmen* StZeit 198 (1980) 17-31 [= Introduc en el Com a Kohelet, Stuttgart 1980]

-- *melek, šallit und môšel bei Kohelet und die Abfassungszeit des Buchs* Bib 62 (1981) 535-543

– *Warum ist der Tor unfähig, bose zu handeln?* (Koh 4,17) ZDMG Supp 5 (1983) 113-120

-- *Le temps dans le livre de Qohelet* Christus 125 (1985) 69-80

-- *Die Wiederkehr des immer Gleichen Eine frühe Synthese zwischen griechischen und jüdischen Weltgefühl in Kohelet 1,4 11* ArchivioFilos 53 (1985) I 125-149

-- *Gegenwart und Ewigkeit, die Zeit im Buch Kohelet* GeistLeben 60 (1987) 2-12

-- *Koh 1,2 «alles ist Windhauch» – universale oder anthropologische Aussage?*, en R Mosis – L Ruppert (Eds), *Der Weg zum Menschen* Zur philosophischen und theologischen Anthropologie, Friburgo 1989, 201-216

-- *Kohelet und die Banken zur Ubersetzung von Kohelet V 12-16* VT 39 (1989) 488-495

-- *«Freu dich, junger Mann » Das Schlussgedicht des Koheletbuches (Koh 11,9 12,8)* BibKir 45 (1990) 12-19

– *Das «Poikilometron» Kohelet und Menippos von Gadara* BibKir 45 (1990) 19

-- *Von Windhauch, Gottesfurcht und Gottes Antwort in der Freude* BibKir 45 (1990) 26-32

-- *Qoheleth 5 17-19 – Revelation by Joy* CBQ 52 (1990) 625-635

Loretz, O, *Zur Darbietungsform der «Ich Erzahlung» im Buche Qohelet* CBQ 25 (1963) 46-59

– *Qohelet und der Alte Orient*, Friburgo 1964

– *Fleiches Los trifft alle! Die Antwort des Buches Qohelet* BibKir 20 (1965) 6-8

– *Altorientalische und kanaanaische Topoi im Buche Kohelet* UF 12 (1980) 267-278 [sobre 2,24-26, 3,12s, 5,17-19, 7,25-8,1, 9,7-16]

Luder, E, *Gott und Welt nach dem Prediger Salomo* SThU 28 (1958) 105-114

Lusseau, H, *L'Ecclesiaste*, en *Introduction a la Bible II* (ed H Cazelles), Paris 1974, 624-638 [Trad cast *El Eclesiastes*, en *Introduccion a la Biblia*, II *Introducion critica al A T*, Barcelona 1981, 678-693]

Lux, Rudiger, *«Ich, Kohelet, bin Konig » Die Fiktion als Schlussel zur Wirklichkeit in Kohelet 1,12-2,26* EvTh 50 (1990) 331-342

Lys, D, *Rûach Le soufle dans l'A T*, Paris 1963, 322-328

-- *Par le temps qui court* EtThRel 48 (1973) 299-316 [= L'Ecclesiaste, 302-314 341-345]

-- *L'Être et le Temps* Communication de Qoheleth, en *La Sagesse de l'A T*, Gembloux-Lovaina 1979, 249-258

MacDonald, D B, *The Hebrew philosophical Genius A Vindication*, Princeton 1936, Reimpr Nueva York 1965

Magnanini, P, *Sull'origine letteraria dell'Ecclesiaste* Annali dell'Istituto Orientale di Napoli 18 (1968) 363-384

Maillot, A, *La contradiction Qoh chap 3,1-8* BibVieChr 96 (1970) 55-58

Maltby, A, *The Book of Ecclesiastes and the After Life* EvQ 35 (1963) 39-44

Mandry, St A, *There is no God! A Study of the Fool in the O T, particulary in Proverbs and Qoheleth*, Roma 1972

Margoliouth, D S, *The Prologue of Ecclesiastes* The Expositor 8 (1911) 463-470

Mazar, B, *The Tobiads* IEJ 7 (1957) 137-145 229-238

McKenna, J E, *The Concept of Hebel in the Book of Ecclesiastes* ScJourTh 45 (1992) 19-28

McNeile, A H , *An Introduction to Ecclesiastes with Notes and Appendices,* Cambridge 1904
Menzel, P , *Der griechische Einfluss auf Prediger und Weisheit Salomos,* Halle 1889
Michaud, R , *Qohelet et l'hellenisme* La litterature de Sagesse Histoire et Theologie, II, Paris 1987
Michel, D , *Humanitat angesichts des Absurden Qohelet (Prediger) 1,2 3,15,* en *Humanitat heute,* Berlin 1970, 22-36
Von Gott, der im Himmel ist (Reden von Gott bei Qohelet) ThViat 12 (1973/74), Berlin 1975, 87-100 = *Untersuchungen,* 274-289
Qohelet Probleme Uberlegungen zu Qoh 8,2-9 und 7,11-14 ThViat 15 (1979/80) Berlin 1982, 81-103 = *Untersuchungen,* 84-115
Qohelet (Ertrage der Forschung 258), Darmstadt 1988
– *Untersuchungen zur Eigenart des Buches Qohelet* Mit einem Anhang R Lehmann, Bibliographie zu Qohelet (BZAW 183), Berlin 1989
– – *Kohelet und die Krise der Weisheit Anmerkungen zur Person, Zeit und Umwelt Kohelets* BibKir 45 (1990) 2-6
– – *Probleme der Koheletsauslegung heute* BibKir 45 (1990) 6-11
– – *Zur Philosophie Kohelets Eine Auslegung von Kohelet 7,1-10* BibKir 45 (1990) 20-25 [tambien estudia Qoh 1,3-3,15 en pp 21-24]
Gott bei Kohelet Anmerkungen zu Kohelets Reden von Gott BibKir 45 (1990) 32-36
Middendorp, Th , *Die Stellung Jesu ben Siras zwischen Judentum und Hellenismus,* Leiden 1973, 85-91
Miller, A , *Aufbau und Grundproblem des Predigers,* en *Miscellanea Biblica* 2 (1934) 104-122
Mitchell, H G , *«Work» in Ecclesiastes* JBL 32 (1913) 123-138
Montgomery, J A , *Notes on Ecclesiastes* JBL 43 (1924) 241-244
Morenz, S – Muller, D , *Untersuchungen zur Rolle des Schicksals in der agyptischen Religion* AAL 52,1 (1960)
Muilenburg, J , *A Qoheleth Scroll from Qumran* BASOR 135 (1954) 20-28
– *The Biblical View of Time* HThR 54 (1961) 225-252
Mulder, J S M , *Qoheleth's Division and also its Main Point,* en *Von Kanaan bis Kerala* Homenaje a J P M van der Ploeg (AOAT 211), Neukirchen-Vluyn 1982, 149-159
Muller, H -P , *Wie sprach Qohalat von Gott?* VT 18 (1968) 507-521
Neige der althebraischen 'Weisheit' Zum Denken Qohalats ZAW 90 (1978) 238 264
– *Theonome Skepsis und Lebensfreude – Zu Koh 1,12 3,15* BZ 30 (1986) 1-19
Der unheimliche Gast Zum Denken Kohelets ZThK 84 (1987) 440-464
Murphy, R E , *The «Pensees» of Coheleth* CBQ 17 (1955) 184-194
A Form Critical Consideration of Ecclesiastes VII, en *Society of Biblical Literature* 1974 Seminar Papers, Cambridge MA 1974, I 77-85
– *Qohelet el esceptico* Conc 119 (1976) 358-363
– – *Qohelet's «Quarrel» with the Fathers,* en *From Faith to Faith* Essays in Honor of D G Miller, Pittsburgh 1979, 235-245
– – *Wisdom Literature,* Michigan 1981, 125-149
– *Qohelet interpreted the Bearing of the Past on the Present* VT 32 (1982) 331-337
– – *On Translating Ecclesiastes* CBQ 53 (1991) 571-579
Neher, A , *Notes sur Qohelet,* Paris 1951
Nichols, W F , *Samuel Beckett and Ecclesiastes on the Borders of Belief* Encounter 45 (1984) 11-22
Nilsson, M P , *Geschichte der griechische Religion,* II Munich 1961
– – *Die hellenistische Schule,* Munich 1955

Nishimura, T , *Quelques reflexions semiologiques a propos de «la crainte de dieu» de Qohelet* Annual of the Japanese Biblical Institute 5 (1979) 67-87

Un mashal de Qohelet 1,2-11 RHPhR 59 (1979) 605-615

Notscher, F , *Zum emphatischen Lamed* VT 3 (1953) 372-380

– *Schicksal und Freiheit* Bib 40 (1959) 446-462

Ogden, G S , *The Tôb Spruch in Qoheleth Its Function and Significance as a Criterion for Isolating and Identifying Aspects of Qoheleth's Thought,* Diss Princeton 1975

– – *The «Better»-Proverb (Tôb Spruch), Rhetorical Criticism, and Qoheleth* JBL 96 (1977) 489-505

– – *Qoheleth's Use of the «Nothing is Better»-Form* JBL 98 (1979) 339-350

Qoheleth ix 17-x 20 Variations on the Theme of Wisdom's Strength and Vulnerability VT 30 (1980) 27-37

– *Historical Allusion in Qohelet iv 13-16?* VT 30 (1980) 309-315

Qoheleth ix 1-16 VT 32 (1982) 158-169

Qoheleth xi 1-6 VT 33 (1983) 222-230

– – *Qoheleth xi 7 xii 8 Qoheleth's Summons to Enjoyment and Reflection* VT 34 (1984) 27-38

– – *The Mathematics of Wisdom Qoheleth iv 1 12* VT 34 (1984) 446-453

– – *The Interpretation of dôr in Ecclesiastes 1,4* JSOT 34 (1986) 91-92

– – *«Vanity» it Certainly is not* BibTransl 38 (1987) 301-307

– – *Translation Problems in Ec 5,13 17* BibTransl 39 (1988) 423-428

Osborn, N D , *A Guide for Balanced Living An Exegetical Study of Ecclesiastes 7 1 14* BibTransl 21 (1970) 185-196

Otzen, B , *ʿamal* TWAT VI (1989) 213-220

Palm, A , *Qohelet und die nacharistotelische Philosophie,* Mannheim 1885

– *Die Qohelet-Literatur,* Mannheim 1886

Parenti, A , *De animae humanae immoratalitate in Eccl 3,21* Greg 2 (1921) 117-121

Pautrel, R , *Et tenebrescent videntes per foramina* RechScR 37 (1949) 305-309

– *«Data sunt a pastore uno»* RechScR 41 (1953) 406-410

Pedersen, J , *Scepticisme israelite* RHPR 10 (1930) 317-370

Pennacchini, B , *Qohelet ovvero il libro degli assurdi* EuntesDoc 30 (1977) 491-510

Perdue, L , *Wisdom and Cult, Missoula,* Montana 1977

Perez Rodriguez, G , *El Eclesiastes,* en *Manual biblico, II,* Madrid 1968, 558-572

Perrella, G M , – Vagaggini, L , *Guida allo studio dell'A T II,* Padua 1965, 293-304

Peters, N , *Ekklesiastes und Ekklesiastikus* BZ 1 (1903) 47-54 129-150

Pfeiffer, E , *Die Gottesfurcht im Buche Kohelet,* en *Gottes Wort und Gottes Land* (Homenaje a Hertzberg), Gotinga 1965, 133-158

Pfeiffer, R H , *The Peculiar Skepticism of Ecclesiastes* JBL 53 (1934) 100-109

– – *Introduction to the O T ,* Nueva York 1948

– – *History of New Testament Times,* Nueva York 1949, reimpr 1973

Philippe, E , *Ecclesiaste* DB 2, Paris 1899, 1533-1543

Pidoux, G , *A propos de la notion biblique du temps* RevThPh 2 (1952) 120-125

Pie-Ninot, S , *La palabra de Dios en los libros sapienciales,* Barcelona 1972, 135-146

Piotti, F , *La Lingua dell'Ecclesiaste e lo sviluppo dell'Ebraico* BibOr 15 (1973) 185-196

– *Il rapporto tra ricchi, stolti e principi in Qoh 10,6 7 alla luce della letteratura sapienziale* ScCat 102 (1974) 328-333

– *Osservazioni su alcuni usi linguistici dell'Ecclesiaste* BibOr 19 (1977) 49-56 [Qo 1,3 8 17, 2,10, 7,28, 8 17]

– – *Osservazioni su alcuni paralleli extrabiblici nell «allegoria della vecchiaia» (Qohelet 12,1-7)* BibOr 19 (1977) 119-128

-- *Osservazioni su alcuni problemi esegetici nell libro dell'Ecclesiaste (Studio I)* BibOr 20 (1978) 169-181
- *Osservazioni su alcuni problemi esegetici nel libro dell'Ecclesiaste (Studio II) il canto degli stolti (Qoh 7,5)* BibOr 21 (1979) 129-140
-- *Osservazioni su alcuni problemi esegetici nel libro dell'Ecclesiaste (Studio III)* BibOr 22 (1980) 243-253
Plath, S , *Furcht Gottes Der Begriff yr' im Alten Testament,* Stuttgart 1963
Plessis, S J , du, cf Du Plessis S J
Ploeg, J van der, *Robert Gordis, Koheleth – The Man and his World* VT 4 (1954) 102 108
Ploger, O , *Wahre die richtige Mitte, soll Mass ist in allem Beste!,* en *Gottes Wort und Gottes Land,* Gotinga 1965, 159-173
Plumptre, E H , *The Autor of Ecclesiastes An Ideal Biography* The Expositor 11 (1880) 401-430
Podechard, E , *La composition du livre de l'Ecclesiaste* RB 9 (1912) 161-191
Polk, T , *The Wisdom of Irony A Study of hebel and its Relation to Joy and the Fear of God in Ecclesiastes* SBTh 6 (1976) 3-17
Preaux, Cl , *Le monde hellenistique, I-II,* Paris 1978
Preuss, H D , *Das Gottesbild der alteren Weisheit Israels,* en *Studies in the Religion of Ancient Israel* (SVT 23), Leiden 1972, 117-145
-- *Alttestamentliche Weisheit Israels,* en BEThL 33 (1974) 165-181
-- *Einführung in die altt Weisheitsliteratur* (UrbanTB 383) 1987, 50-60
Quacquarelli, *La lettura patristica di Qoelet* VetChr 29 (1992) 5-17
Rabin, Ch , *Hebrew and Aramaic in the First Century,* en *The Jewish People, II,* Assen/Amsterdam 1976, pp 1007-1039
Rad, G von, *Teologia del A T I,* Salamanca 1972, 548-554
-- *Sabiduria en Israel,* Madrid 1985 *El libro del Eclesiastes,* 286-298, *Corolario a Job y Eclesiastes,* 298-300
Ramos, J , *Nueva luz sobre la unidad y origen salomonico del Eclesiastes* IlustrClero 20 (1926) 155-158
Ranston, H , *Koheleth and the Early Greeks* JThSt 24 (1923) 160-169
- *Ecclesiastes and the Early Greek Wisdom Literature,* Londres 1925
Reif, S C , *Recension de Charles F Whitley, Koheleth* VT 31 (1981) 120-126
- *A Reply to Dr C F Whitley* VT 32 (1982) 344-348
Reines, C W , *Koheleth on Wisdom and Wealth* JJS 5 (1954) 80-84
- *Koheleth 8 10* JJS 5 (1954) 86-87
Reusch, F H , *Zur Frage uber den Verfasser des Koheleth* ThQ 42 (1860) 430-469
Rhodoranakis, N , *Zur Allegorie des Alters Koh 12* ZDMG (1914) 373s
Richards, H , *What's It All About? A New Look at the Book of Ecclesiastes* ScrB 6 (1975) 7-11
Rodriguez, I , *Una antigua estampa otoñal (Eccli 14,18 y paralelos clasicos)* Helmantica 10 (1959) 383-390
Rodriguez Ochoa, J M , *Estudio de la dimension temporal en Prov , Job y Qoh El eterno volver a comenzar en Qoh* EstBib 22 (1963) 33-67
Rofe, A , *«The Angel» in Qohhelet 5 5 in the Light of A Wisdom Dialogue Formula* Eretz-Israel 14 (1978) 105-109 (sumario en ingles)
Rosenmuller, E F C , *Scholia in Vetus Testamentum, IX/2* [Koheleth], Leipzig 1830, pp 1-248
Rosso-Ubigli, L , *Qohelet di fronte all'apocalittica* Henoch 5 (1983) 209-234
Rostovtzeff, M , *The Social and Economic History of the Hellenistic World,* Oxford 1941
Rousseau, F , *Structure de Qohelet i 4-11 et plan du livre* VT 31 (1981) 200-217
Rowley, H H , *The Problems of Ecclesiastes* JQR 42 (1951/52) 87 90

Rudolf, W , *Vom Buch Kohelet,* Munster 1959

Rundgren, F , *Greek Influence on the Book of Eccleszastes,* en *Homenaje a B Spuler,* Leiden 1981, 359-361

Sacchı, P , *Da Qohelet al tempo dı Gesu* Alcune lınee del pensıero gıudaıco, en *Aufstıeg und Nıedergang der romıschen Welt,* II 19,1 (Berlın/Nueva York 1979) 3-32

Saenz-Badıllos, A , *Hıstorıa de la lengua hebrea,* Sabadell 1988

Salkınowıtz, G , *Pessımıstısche Stromungen ım Judentum,* Berlın 1907

Salters, R B , *Qoheleth and the Canon* ExpTım 86 (1975) 339-342

-- *A Note on the Exegesıs of Ecclesıastes 3,15b* ZAW 88 (1976) 419-422

-- *Text and Exegesıs ın Koh 10,19* ZAW 89 (1977) 423-426

– *Notes on the Hıstory of the Interpretatıon of Koh 5,5* ZAW 90 (1978) 95-101

– *Notes on the Interpretatıon of Qoh 6,2* ZAW 91 (1979) 282-289

– *Exegetıcal Problems ın Qoheleth* IrBıbStud 10 (1988) 44-59

Saulnıer, Ch , *La crısıs macabea* (Cuadernos bıblıcos 42), Estella (Navarra) 1985, 13-19

Saulnıer, Ch – Perrot, Ch , *Hıstoıre d'Israel, III De la conquête d'Alexandre a la destructıon du temple* (331 a C -135 a D), Parıs 1985

Savıgnac, J de, *La sagesse du Qôheleth et l'epopee de Gılgamesh* VT 28 (1978) 318-323

Sawyer, J F A , *The Ruıned House ın Ecclesıastes 12 A Reconstructıon of the Orıgınal Parable* JBL 94 (1975) 519-531

Schafer, P , *The Hellenıstıc and Maccabean Perıods,* en *Israelıte and Judaean Hıstory,* Phıladelphıa (Penn) 1977, 539-604

Scheıd, E G , *Qoheleth, crıtıcısm of values* BıbT 25 (1987) 244-251

Schıffer, S , *Das Buch Qohelet ım Talmud und Mıdrasch,* Leıpzıg 1884

Schmıd, H H , *Wesen und Geschıchte der Weısheıt* (BZAW 101), Berlın 1966, 173-201

Schmıdt, J , *Koh 4,17* ZAW 58 (1940-41) 279-280

Schmıtt, A , *Zwıschen Anfechtung, Krıtık und Lebensbewaltıgung Zur theologıschen Thematık des Buches Kohelet* TrTZ 88 (1979) 114-131

Schoors, A , *La structure lıtteraıre de Qoheleth* OrLovPer 13 (1982) 91-116

-- *Kohelet A Perspectıve of Lıfe after Death?* ETL 61 (1985) 295-303

-- *The Preacher Sought to Fınd Pleasıng Words* A Study of the Language of Qohelet (OrLovAn 41), Lovaına 1992 [No he podıdo utılızarlo en el comentarıo]

Schubert, M , *Schopfungstheologıe beı Kohelet* (Beıtrage zur Erforschung des Alten Testaments und des antıken Judentum 15), Frankfort 1989

Schunck, K D , *Dreı Seleukıden ım Buche Kohelet?* VT 9 (1959) 192-201

Schwertner, S , *'amāl Muhsal* THAT II, Munıch 1976, 332-335

Schwıenhorst-Schonberger, L , *«Nıcht ım Menschen selbst grundet das Gluck » (Koh 2,24)* Erbe Auftrag 67 (1991) 116-120

Scott, R B Y , *Secondary Meanıngs of 'har, After, Behınd* JThSt 50 (1949) 178-179

– *The Shekel Sıgn on Stone Weıghs* BASOR 153 (1959) 32-35

-- *The Way of Wısdom ın the Old Testament,* Nueva York 1971, 163-189

Sellın, E – Fohrer, G , *Eınleıtung ın das AT,* Heıdelberg [10]1965, 365-373

Serrano, J J , *I Saw the Wıcked Burıed (Eccl 8 10)* CBQ 16 (1954) 168-170

Seybold, K , *hæbæl* ThWAT II (Stuttgart 1977) 334-343

Shaffer, A , *The Mesopotamıan Background of Qohelet 4 9 12* Eretz-Israel 8 (1967) 246-250 (Sumarıo en ıngles, 75*)

-- *New Lıght on the «Tree Ply Cord»* Eretz-Israel 9 (1969) 159-160 (Sumarıo en ıngles) [4,9-12]

Shank, H C , *Qoheleth's World and Lıfe Wıew as seen ın hıs Recurrıng Phrases* The Westmınster Theologıcal Journal 37 (1974/75) 57-73

Sheppard, G T , *The Epilogue to Qoheleth as Theological Commentary* CBQ 39 (1977) 182-189
– *The Epilogue to Qoheleth (Qoh 12 13 14)*, en *Wisdom as Hermeneutical Construct* (BZAW 151), Berlin 1980, 121-129
Simeon, J P , *Le don du vivre Qohelet* LumVie 38/191 (1989) 17-36
Smith, J L , *A Critical Evaluation of the Book of Ecclesiastes* JBR 21 (1953) 100-105
Spina, F A , *Qoheleth and the Reformation of Wisdom*, Homenaje a G E Mendenhall, Winona Lake 1983, 267-279
Staerk, W , *Zur Exegese von Koh 10,20 und 11,1* ZAW 59 (1942-43) 216-218
Staples, W E , *The «Vanity» of Ecclesiastes* JNES 2 (1943) 95-104
– – *«Profit» in Ecclesiastes* JNES 4 (1945) 87-96
– – *Vanity of Vanities* CJT 1 (1955) 141-156
– – *The Meaning of hēpes in Ecclesiastes* JNES 24 (1965) 110-112
Steinmann, J , *Ainsi parlait Qohelet* (Lire la Bible 38), Paris 1955
Stern, M , *Palestina bajo el dominio de los reinos helenísticos*, en *Historia del pueblo judío*, I 221-227
– – *Estructura social y gubernamental de Judea bajo Tolomeos y Seleucidas*, en *Historia del pueblo judío, I* 229-239
– – *Los decretos contra la religion judía y el establecimiento del estado asmoneo*, en *Historia del pueblo judío, I* 241-258
– – *El Estado asmoneo*, en *Historia del pueblo judío, I* 259-282
Stiglmair, A , *Weisheit und Jahweglaube bei Qohelet, Diss theol* , Treveris 1969
– – *Weisheit und Yahweglaube im Buch Kohelet* TrTZ 83 (1974) 257-283 339-368
Stock, G , *Nochmals Koheleths Pessimismus*, en Schopenhauer-Jahrbuch 43, Frankfort del Meno 1962, 107-110
Stockhammer, M , *Koheleths Pessimismus*, en Schopenhauer-Jahrbuch 41, Frankfort del Meno 1960, 52-81
Stone, E , *Old Man Koheleth* JourBibRel 10 (1942) 98-102
Strange, M , *The Question of Moderation in Eccl 7,15 18*, Washington 1969
Stranzinger, E , *Die Jenseitsvorstellungen bei Koheleth*, Viena 1962
Strauss, H , *Erwagungen zur seelsorgerlichen Dimension von Kohelet 12,1-7* ZTK 78 (1981) 267-275
Taradach, M , *Le Midrash*, Ginebra 1991
Tarn, W W – Griffith, G T , *Hellenistic Civilization*, Cleveland-Nueva York 1966, 210-238
Tcherikover, V , *Hellenistic Civilization and the Jews*, Philadelphia 1966
The Sage in Israel and the Ancient Near East (eds J G Gammie – L Perdue), Winona Lake 1990
Theologisches Handworterbuch zum Alten Testament (ThHAT) vol I-II, edit por E Jenni – Cl Westermann (Munich 1971 1976)
Theologisches Worterbuch zum Alten Testament (TWAT), edit por G J Botterweck – H Ringgren (Stuttgart 1973–)
Thexton, S C , *We will remember* ExpTim 90 (1978) 19-20
Thomas, D W , *A Note on b^{e}maddā^{ca}kā in Ecles X 20* JTS 50 (1949) 177
Torrey, C C , *The Question of the Original Language of Qohelet* JQR 39 (1948) 151-160
– *The Problem of Ecclesiastes iv 13 16* VT 2 (1952) 175-177
Tyler, Th , *Ecclesiastes* An Introduction to the Book, an Exegetical Analysis, and a Translation with Notes, Londres ^{2}1899 (^{1}1874)
Ullendorf, E , *The Meaning of qhlt* VT 12 (1962) 215
Vaccari, A , *Institutiones biblicae scholis accommodatae, II De libris V Ti III De libris didacticis*, nn 80-88, Roma 1935, pp 75-84

Vahldieck, F, *Beitrage zum Verstandnis des Buches Kohelet mit besonderer Berucksichtigung des Unsterblichkeitsproblems*, Leipzig 1896
Vajda, G, *Ecclesiaste xii 2 7, interprete par un auteur juif d'Andalousie du XI^e siecle* JSSt 27 (1982) 33-46
Vallet, O, *Menus propos de Qohelet ou l'art de mourir un peu moins selon l'Ecclesiaste*, Limoges 1976
Vattioni, F, *Niente di nuovo sotto il sole* RivBib 7 (1959) 64-67
Verheij, A, *Paradise Retried On Qohelet 2,4-6* JSOT 50 (1991) 113-115
Vigouroux, F, *Ecclesiaste*, en *Manuel biblique, II*, Paris ^{12}1906, nn 842-859, pp 504-532
Vilchez, J, *Historia de la investigacion sobre la literatura sapiencial*, en L Alonso – J Vilchez, *Proverbios*, Madrid 1984, pp 39-92
Vischer, W, *Der Prediger Salomo im Spiegel des Michel de Montaigne Ein Brevier von Wilhelm Vischer*, Pfullingen 1981
Vogel, D, *Koheleth and the Modern Temper* Tradition 2/1 (1959) 82-92
Vogels, W, *Performance vaine et performance saine chez Qohelet* NRT 113 (1991) 363-385
Vogt, E, *Fragmentum Qohelet ex Qumrān* Bib 36 (1955) 265-266
Wagner, M, *Die lexikalischen und grammatikalischen Aramaismen* (BZAW 96), Berlin 1966
Waldman, N M, *The dabar ra' of Eccl 8 3* JBL 98 (1979) 407-408
Walsh, J T, *Despair as a Theological Virtue in the Spirituality of Ecclesiastes* BiTheolBull 12 (1982) 46-49
Wendland, P, *Die hellenistisch romische Kultur*, Tubinga ^{4}1972
Werbeck, W, *Predigerbuch* RGG^3 V (Tubinga 1961) 510-514
White, G, *Luther on Ecclesiastes and the Limits of Human Ability* NZSTh 29 (1987) 180-194
Whitley, Ch F, *Kohelet His Language and Thought* (BZAW 148), Berlin 1979
-- *Koheleth and Ugaritic Parallels* UF 11 (1979) 811-824
-- *A Reply to Dr S C Reif* VT 32 (1982) 344-346
Whybray, R N, *Qohelet the Immoralist? (Qoh 7 16 17)*, en *Israelite Wisdom*, Nueva York 1978, 191-204
-- *Conservatisme et radicalisme dans Qohelet*, en *Sagesse et religion* [Colloque de Strasbourg 1976], Paris 1979, 65-81
The Identification and Use of Quotations in Ecclesiastes, en *Congress Volume* Vienna 1980 (SVT 32), Leiden 1981, 435-451
-- *Qoheleth, Preacher of Joy* JSOT 23 (1982) 87-98
-- *Ecclesiastes 1,5 7 and the Wonderns of Nature* JSOT 41 (1988) 105-112
Williams, J G, *What Does It Profit a Man? The Wisdom of Koheleth* Judaism 20 (1971) 179-193 y en *Studies in Ancient Israelite Wisdom*, Nueva York 1976, 375-389
Williams, N D, *A Biblical Theology of Ecclesiastes* Diss Dallas 1984
Wilson, G R, *«The words of the wise» the Intent and Significance of Qoheleth 12,9 14* JBL 103 (1984) 175-192
Windel, R, *Luther als Exeget des Predigers Salomo*, Halle 1897
Wisdom in Israel and in the Ancient Near East, Homenaje a H H Rowley (SVT 3), Leiden 1955
Wise, M O, *A Calque from Aramaic in Qoheleth 6 12, 7 12 and 8 13* JBL 109 (1990) 249-257
Witzenrath, H, *Suss ist das Licht Eine literaturwiss Untersuchung zu Kohelet 11,7 12,7*, St Ottilien 1979
Wolfel, E, *Luther und die Skepsis* Eine Studie zur Kohelet-Exegese Luthers, Munich 1958

Wright, A G , *The Riddle of the Sphinx The Structure of the Book of Qohelet* CBQ 30 (1968) 313-334 = *Studies in Ancient Israelite Wisdom*, Nueva York 1976, 245-266

The Riddle of the Sphinx Revisited Numerical Patterns in the Book of Qoheleth CBQ 42 (1980) 38-51

«For Everything There is a Season» The Structure and Meaning of the Fourteen Opposites (Eccl 3,2 8), en *De la Tôrah au Messie*, Melanges H Cazelles Paris 1981, 321-328

Additional Numerical Patterns in Qohelet CBQ 45 (1983) 32-43

Wright, J S , *Interpreter l'Ecclesiaste* Hok 13 (1980) 50-64

Wunsche, A , *Der Midrasch Kohelet*, Leipzig 1880

Wurthwein, V , *Die Weisheit Agypten und das Alte Testament*, Marburg 1960

Zapletal, V , *Die vermeintlichen Einflusse der griechischen Philosophie im Buche Kohelet* BZ 3 (1905) 32-39 128-139

Zeitlin, S , *The Tobias Family and the Hasmoneans* A Historical Study in the Political and Economic Life of the Jews of the Hellenistic Period, en PAAJR IV (1932-1933) 169-223

Zeller, E , *Die Philosophie der Griechen II III*, Leipzig 1879-1923

Zimmerli, W , *Zur Strukturanalyse der altt Weisheit* ZAW 10 (1933) 177ss

Der Mensch und seine Hoffnung im Alten Testament Gotinga 1968

Das Buch Kohelet-Traktat oder Sentenzensammlung? VT 24 (1974) 221-230

«Unveranderbare Welt» oder «Gott ist Gott»? Ein Pladoyer für die Unaufgebbarkeit des Predigerbuches in der Bibel, en *Wenn nicht jetzt wann dann?* (Homenaje a H J Kraus), Neukirchen 1983, 103-144

Zimmermann, F , *Notes on Some Difficult O T Passages* JBL 55 (1936) 303-308

-- *The Aramaic Provenance of Qohelet* JQR NS 36 (1945/46) 17-45

The Question of Hebrew in Qohelet JQR 40 (1949) 79-102

The Inner World of Qohelet, Nueva York 1973

Zirkel, G , *Untersuchungen uber den Prediger mit philosophischen und kritischen Bemerkungen*, Wurzburgo 1792

Zuck, R B , *God and Man in Ecclesiastes* BibliothSacra 148 (1991) 46 56

TEXTO

1,1 Palabras de Qohélet, hijo de David, rey en Jerusalén.

2 ¡Vanidad de vanidades –dice Qohélet–;
vanidad de vanidades, todo es vanidad!

3 ¿Qué ganancia tiene el hombre en todas las fatigas con que se fatiga bajo el sol?

4 Una generación se va, otra generación viene,
mientras que la tierra permanece para siempre.
5 Sale el sol, se pone el sol,
jadea por llegar a su puesto y de allí vuelve a salir.
6 Camina al sur, gira al norte,
gira y gira y camina el viento,
y vuelve el viento a girar.
7 Todos los ríos caminan al mar
y el mar no se llena;
adonde los ríos caminan
hacia allí vuelven ellos a caminar.

8 Todas las cosas cansan
y nadie es capaz de expresarlas.
No se sacian los ojos de ver
ni se hartan los oídos de oír.
9 Lo que pasó eso pasará,
lo que sucedió eso sucederá:
Nada hay nuevo bajo el sol.
10 Si de algo se dice:
«Mira, esto es nuevo»,
ya sucedió en otros tiempos
mucho antes de nosotros.
11 Nadie se acuerda de los antiguos
y lo mismo pasará con los que vengan:
No se acordarán de ellos sus sucesores.

12 Yo, Qohélet, fui rey de Israel en Jerusalén.

13 Me dediqué a investigar y a explorar con sabiduría
todo lo que se hace bajo el cielo.
Esta triste tarea ha dado Dios a los hombres
para que se atareen con ella.
14 Examiné todas las acciones que se hacen bajo el sol:
Todo es vanidad y caza de viento;
15 lo torcido no se puede enderezar,
lo que falta no se puede computar.

16 Yo pensé para mí: aquí estoy yo,
que he aumentado e incrementado la sabiduría
más que todos mis predecesores en Jerusalén;
mi mente alcanzó gran sabiduría y saber.

17 Así que apliqué mi mente para conocer
la sabiduría y el saber, la locura y la necedad.
Comprendí que también esto es caza de viento,
18 pues a más sabiduría más pesadumbre,
y aumento del saber, aumento del sufrir.

2,1 Me dije a mí mismo:
Vamos, te probaré con la alegría,
y goza de los placeres;
pero también esto es vanidad.
2 De la risa dije: «locura»,
y de la alegría: «¿qué consigue?»

3 Yo promoví en mi corazón la investigación
al seducir mi cuerpo con el vino
–mientras que mi corazón se comportaba con sabiduría–
y al darme a la locura,
hasta que averiguase qué es lo bueno para el hombre,
a fin de que lo realice bajo el cielo
en los días contados de su vida.
4 Realicé obras magníficas:
Me construí palacios, me planté viñedos.
5 Me hice huertos y parques y en ellos planté toda clase de árboles frutales.
6 Me hice albercas para regar con ellas el soto fértil.
7 Adquirí esclavos y esclavas, y tenía otros nacidos en casa;
tuve también en gran número rebaños de vacas y ovejas,
más que mis predecesores en Jerusalén.
8 Acumulé también para mí plata y oro,
y tesoros de reyes y de las provincias.
Me procuré cantores y cantoras
y el placer de los hombres: un harén de concubinas.
9 Fui más grande y magnífico que cuantos me precedieron en Jerusalén,
y aún más, mi sabiduría permaneció conmigo.

10 Y cuanto desearon mis ojos, no se lo negué;
no rehusé a mi corazón alegría alguna,
pues mi corazón se alegraba de todas mis fatigas
y ésta era la paga de todas mis fatigas.

11 Entonces yo reflexioné sobre todas las obras de mis manos
y sobre la fatiga que me costó realizarlas,
y he aquí que todo es vanidad y caza de viento;
nada se saca bajo el sol.

12 Y yo me puse a reflexionar sobre la sabiduría, la locura y la necedad.

Pues ¿qué clase de hombre sucederá al rey, que ellos mismos habían nombrado en otro tiempo?

13 Y observé atentamente que la sabiduría tiene una ventaja sobre la necedad,
como la tiene la luz sobre las tinieblas.
14 El sabio tiene los ojos en la cara, el necio camina en tinieblas.
Pero comprendí también que una misma suerte toca a todos.
15 Entonces pensé para mí: como la suerte del necio será también la mía.
Entonces ¿por qué yo soy sabio?, ¿dónde está la ventaja?
Y pensé para mí: también esto es vanidad.
16 Pues nadie se acordará del sabio ni tampoco del necio para siempre,
puesto que en los días venideros ya todo estará olvidado.
¡Cómo es posible que tenga que morir el sabio como el necio!
17 Y aborrecí la vida, porque pesaban sobre mí como algo malo las acciones que se hacen bajo el sol;
que todo es vanidad y caza de viento.

18 Y aborrecí todo el fruto de mi esfuerzo
por el que yo me fatigo bajo el sol,
pues debo dejarlo a mi sucesor,
19 ¿y quién sabe si será sabio o necio?
Ciertamente él tendrá pleno dominio sobre todo lo que yo conseguí con tanto esfuerzo y sabiduría.
También esto es vanidad.
20 Y terminé por desesperar en mi corazón de todo trabajo
por el que me he fatigado bajo el sol.
21 Pues hay quien trabaja con sabiduría, ciencia y acierto,
y tiene que dejar su porción a uno que no se ha fatigado en ello.
También esto es vanidad y una gran desgracia.

22 Porque ¿qué saca el hombre de todas sus fatigas y preocupaciones con que él se fatiga bajo el sol?
23 De día su tarea es sufrir y penar, ni siquiera de noche descansa su corazón.
También esto es vanidad.

24 No hay nada mejor para el hombre que comer y beber y disfrutar de su trabajo.
También he observado que esto viene de la mano de Dios.
25 Pues ¿quién puede comer y quién puede gozar independientemente de él?
26 Ya que al hombre que le agrada le da sabiduría y ciencia y alegría;
pero al que le desagrada le impone la tarea de juntar y de acumular,
para darlo después a quien le agrada a Dios.
También esto es vanidad y caza de viento.

3,1 Para todo hay una hora, y un tiempo para todo asunto bajo el cielo;
2 un tiempo para nacer, un tiempo para morir;
un tiempo para plantar, un tiempo para cosechar lo plantado;
3 un tiempo para matar, un tiempo para sanar;
un tiempo para destruir, un tiempo para edificar;
4 un tiempo para llorar, un tiempo para reír;
un tiempo para hacer duelo, un tiempo para danzar;
5 un tiempo para arrojar piedras, un tiempo para recoger piedras;
un tiempo para abrazar; un tiempo para abstenerse del abrazo;
6 un tiempo para buscar, un tiempo para perder;
un tiempo para guardar, un tiempo para tirar;
7 un tiempo para rasgar, un tiempo para coser;
un tiempo para callar, un tiempo para hablar;
8 un tiempo para amar, un tiempo para odiar;
un tiempo para la guerra, un tiempo para la paz.

9 ¿Qué ganancia tiene el obrero con sus fatigas?

10 Observé la tarea que Dios ha impuesto a los hombres para que se atareen con ella.
11 Todo lo ha hecho hermoso a su tiempo.
También ha puesto la eternidad en su corazón.
Sin que el hombre pueda abarcar las obras que Dios hace de principio a fin.

12 Comprendí que no hay nada mejor para ellos
sino alegrarse y pasarlo bien en su vida.

13 Pero también que el hombre coma y beba y disfrute de todo su trabajo es don de Dios.

14 Comprendí que todo lo que Dios hace, durará siempre.
Nada se le puede añadir y nada se le puede quitar.
Así Dios ha hecho que le teman.
15 Lo que ha sido ya fue, y lo que será ya ha sido;
y Dios va en busca de lo pasado.

16 Otra cosa he observado bajo el sol:
En el lugar del derecho, allí la iniquidad;
en el lugar de la justicia, allí la iniquidad.
17 Y pensé: al justo y al malvado los juzgará Dios.
Pues hay un tiempo para cada asunto y para cada acción un lugar.

18 Pensé acerca de los hombres: Dios los prueba
y les hace ver que ellos por sí mismos son animales.
19 Pues la suerte de los hombres y la suerte de los animales es la misma suerte.
Como mueren unos, mueren los otros; todos tienen el mismo aliento.

Y el hombre no supera a los animales.
Todo es vanidad.
20 Todos caminan al mismo lugar,
todos vienen del polvo y todos vuelven al polvo.

21 ¿Quién sabe si el aliento del hombre sube arriba
y el aliento del animal baja a la tierra?

22 Y así observé: que no hay nada mejor que el hombre disfrute de lo que hace: ésa es su parte;
pues ¿quién podrá llevarlo a disfrutar de lo que vendrá después de él?

4,1 Y otra vez observé todas las opresiones que se cometen bajo el sol;
y he ahí las lágrimas de los oprimidos, pero ellos no tienen consolador;
y de parte de sus opresores, violencia, pero ellos no tienen consolador.
2 Y proclamé a los muertos que ya han muerto más dichosos que los vivos que aún viven,
3 pero mejor que los dos, el que aún no ha existido,
el que no ha visto las malas obras que se hacen bajo el sol.

4 Y observé también que todo trabajo y todo éxito en las empresas no es sino rivalidad entre compañeros.
También esto es vanidad y caza de viento.
5 El necio se cruza de brazos y se devora a sí mismo.
6 Mejor es un puñado con tranquilidad que dos puñados con trabajo y caza de viento.

7 Y observé otra vanidad bajo el sol:
8 Uno está solo sin compañero, sin hijos ni hermanos;
sin embargo, trabaja sin descanso, no está contento con sus riquezas.
Mas ¿para quién trabajo yo y me privo de satisfacciones?
También esto es vanidad y triste tarea.

9 Mejor dos que uno solo, puesto que tendrán una buena ganancia en su trabajo.
10 Porque si caen, uno levantará a su compañero;
pero ¡ay del solo si cae y no hay otro que lo levante!
11 Además, si dos se acuestan juntos, se calientan;
uno solo ¿cómo se calentará?
12 Y si atacan a uno, dos juntos resistirán:
La cuerda de tres cabos no se rompe fácilmente.
13 Más vale joven pobre y sabio que rey viejo y necio, que no sabe ya dejarse aconsejar.
14 Pues salió de la cárcel para reinar, aunque durante su reinado había nacido pobre.

15 Observé que todos los vivientes, que caminan bajo el sol, estaban de parte del joven, el segundo, que ocupó su lugar;
16 era innumerable el pueblo, todos aquellos a cuyo frente estaba.
Tampoco los que vengan detrás se alegrarán de él.
Pues también esto es vanidad y caza de viento.

17 Vigila tus pasos cuando vas a la casa de Dios:
Acercarse para escuchar vale más que el sacrificio que ofrecen los necios
que no saben siquiera hacer el mal.
5,1 No te precipites con tu boca ni se apresure tu corazón
a proferir una palabra ante Dios.
Porque Dios está en el cielo y tú en la tierra.
Por tanto sean tus palabras contadas.
2 Porque el sueño proviene de las muchas preocupaciones
y en las muchas palabras se escucha al necio.

3 Cuando hagas un voto a Dios, no tardes en cumplirlo;
porque no le agradan los necios; lo que prometes, cúmplelo.
4 Mejor es que no hagas voto alguno, que lo hagas y no lo cumplas.
5 No permitas que tu boca te haga caer en pecado;
ni digas después ante el mensajero que fue por inadvertencia.
No sea que se irrite Dios por lo que dices y destruya la obra de tus manos.
6 Pues en la multitud de sueños y vanidades, hay realmente muchas palabras.

Tú, en cambio, teme a Dios.

7 Si ves en una provincia la opresión del pobre, la violación del derecho y la justicia, no te extrañes de tal situación;
porque una autoridad vigila sobre otra autoridad, y sobre ellas una mayor.

8 Ventaja de un país en todo es que el rey esté preocupado por el campo.

9 El que ama el dinero no se harta de él,
y quien ama las riquezas no las aprovecha.
También esto es vanidad.

10 Cuando aumentan los bienes, aumentan los que se los comen,
y ¿qué le queda a su dueño, sino el espectáculo de sus ojos?
11 Dulce es el sueño del trabajador, coma poco o coma mucho;
pero al rico la abundancia no le permite dormir.

12 Hay un grave mal que he observado bajo el sol:
Riquezas guardadas para mal de su dueño.
13 En un mal negocio pierde esta riqueza;
y el hijo que le nació se queda con las manos vacías.

14 Como salió del vientre de su madre, desnudo,
así volverá a marcharse como vino;
y nada se llevará del trabajo de sus manos.
15 También esto es un mal grave.
Como vino, así se irá.
¿Y qué ventaja tendrá el que ha trabajado para el viento?
16 Además todos sus días come en tinieblas,
con pena grande, aflicción y disgusto.

17 Esto es lo que yo he comprendido:
La felicidad perfecta consiste en comer y beber y disfrutar de todo el trabajo con que uno se fatiga bajo el sol los pocos días de la vida que Dios le ha dado.
Tal es su paga.
18 Si a un hombre le concede Dios riquezas y tesoros
y la facultad de comer de ellos y de llevarse su parte y disfrutar de su trabajo;
esto sí que es un don de Dios.
19 Pues no pensará mucho en los días de su vida,
ya que Dios lo tiene absorto en la alegría de su corazón.

6,1 Hay un mal que yo he visto bajo el sol y con frecuencia pesa sobre el hombre:
2 Uno a quien Dios da riquezas y tesoros y honores, sin que le falte nada de cuanto puede desear;
pero Dios no le concede comer de ello, porque un extraño lo consume.
Esto es vanidad y dolencia grave.

3 Supongamos que un hombre tiene cien hijos y vive muchos años,
de suerte que sean muchos los días de su vida;
pero él no puede saciarse de sus bienes,
y aunque para él no haya sepultura, yo afirmo:
Mejor que él es un aborto,
4 pues llega inútilmente y a oscuras se va;
su nombre queda oculto en la oscuridad.
5 Ni siquiera ha visto el sol, ni lo conoció;
pero éste descansa más que el otro.
6 Y aunque viva dos mil años, si no es feliz,
¿no van todos al mismo lugar?

7 Toda la fatiga del hombre es para la boca,
pero el apetito no se sacia.
8 Pues ¿qué ventaja le saca el sabio al necio
o el pobre que sabe manejarse en la vida?
9 Mejor es lo que ven los ojos que el divagar de los deseos.
También esto es vanidad y caza de viento.

10 El nombre de lo que existe hace tiempo que ha sido llamado y se sabe que es hombre,
y no podrá enfrentarse con quien es más fuerte que él.
11 Cuando hay muchas palabras, éstas aumentan la vanidad.
¿Qué aprovecha esto al hombre?
12 Pues ¿quién sabe lo que es bueno para el hombre en su vida,
esos días contados de su tenue vida que él los pasa como una sombra?
¿Pues quién hará saber al hombre lo que sucederá después de él bajo el sol?

7,1 Mejor es un buen nombre que un buen perfume
y el día de la muerte que el del nacimiento.
2 Mejor es ir a una casa en duelo que ir a una casa en fiestas, porque en eso acaba todo hombre;
y el que aún vive, reflexiona.
3 Mejor es el pesar que la risa,
pues con la tristeza del rostro se alegra el corazón.
4 El corazón del sabio en la casa en duelo
y el corazón del necio en la casa de la alegría.
5 Mejor es escuchar la reprensión de un sabio que escuchar el canto de los necios,
6 porque como crepitar de zarzas bajo la olla
así es la risa del necio.
Pero también esto es vanidad.
7 Pues la opresión perturba al sabio
y el soborno corrompe el juicio.
8 Mejor es el fin de un asunto que su principio,
mejor es el paciente que el soberbio.
9 No te dejes arrebatar por la cólera,
porque la cólera se aloja en el pecho de los necios.
10 No digas: ¿Por qué los tiempos pasados fueron mejores que los de ahora?
Porque no es de sabios preguntar sobre ello.
11 Buena es la sabiduría acompañada de patrimonio,
y provechosa a los que ven el sol.
12 Pues a la sombra de la sabiduría, a la sombra del dinero;
pero la ventaja de la ciencia es que la sabiduría da la vida a su dueño.
13 Observa la obra de Dios:
¿Quién podrá enderezar lo que él ha torcido?
14 En el día bueno mantente en el bien y en el día malo reflexiona.
Tanto al uno como al otro los ha hecho Dios,
de suerte que el hombre no pueda averiguar nada después de él.

15 De todo he visto en mi vida sin sentido:
Gente honrada que perece en su honradez
y gente malvada que vive largamente en su maldad.

16 No quieras ser demasiado justo,
ni te muestres excesivamente sabio.
¿Por qué tienes que destruirte?
17 No quieras ser demasiado malo, ni seas necio.
¿Por qué tienes que morir fuera de tu tiempo?
18 Bueno es que retengas esto y no sueltes lo otro.
Porque el que teme a Dios de todo sale bien parado.

19 La sabiduría hace al sabio más fuerte que diez jefes en la ciudad.
20 Realmente no hay nadie en el mundo tan honrado
que haga el bien sin cometer un solo error.
21 No prestes atención a todo lo que se dice,
ya que jamás oirás a tu siervo cuando te maldice,
22 pues sabes de muchas veces que también tú has maldecido a otros.

23 Todo esto lo he examinado con sabiduría.
Yo dije: voy a ser sabio,
sin embargo, la sabiduría queda lejos de mí.
24 Lejano está lo que existe y profundo, profundo,
¿quién lo descubrirá?

25 Yo me volví interiormente para investigar a fondo,
y buscar sabiduría y recta valoración,
y para reconocer que iniquidad es insensatez y la necedad locura.

26 Y descubro que la mujer es más amarga que la muerte,
pues ella es una trampa y una red su corazón, lazos sus brazos.
El que agrada a Dios se librará de ella,
pero el pecador quedará atrapado en ella.
27 Mira lo que he averiguado –dice Qohélet–,
cuando me puse a averiguar la recta valoración paso a paso;
28 lo que aún sigo buscando y no he encontrado:
Un hombre entre mil he encontrado,
pero entre todos éstos no encontré una mujer.
29 Mira lo único que he encontrado:
Dios hizo al hombre recto,
pero ellos idearon muchas maquinaciones.

8,1 ¿Quién como el sabio? ¿Y quién es el que conoce la interpretación
de un asunto?
La sabiduría del hombre ilumina su rostro y transforma la dureza
de su semblante.

2 Yo digo: Observa el mandato del rey por el juramento ante Dios.
3 No te vayas de su presencia precipitadamente,
ni te obstines en un asunto desagradable,
pues él puede hacer cuanto le plazca.
4 Porque la palabra del rey es soberana,
y quién le va a decir: ¿qué haces?

5 El que cumple lo mandado no sufrirá nada malo;
el corazón del sabio acierta con el momento y modo adecuado.

6 Efectivamente, todo asunto tiene su momento y su modo adecuado,
pues es grande el mal que amenaza al hombre;
7 ya que él no sabe lo que sucederá,
pues ¿quién le va a anunciar cuándo sucederá?
8 El hombre no tiene poder sobre el viento, de suerte que lo retenga;
ni existe poder sobre el día de la muerte,
ni hay evasiva en la batalla,
ni la maldad podrá librar tampoco al infractor.
9 Todo esto lo he observado, al fijarme en todo lo que se hace bajo el sol,
mientras el hombre ejerce su dominio sobre otro para su mal.

10 Y entonces observé: Los malvados se acercan
y entran y salen del lugar sagrado
y se glorían en la ciudad porque actúan así.
También esto es vanidad.
11 Porque no se ejecuta con rapidez la sentencia contra las malas acciones,
por esto el corazón de los hombres rebosa para hacer el mal.
12 Pues el pecador obra cien veces mal y, sin embargo, tiene larga vida;
aunque yo sé eso: «Les irá bien a los que temen a Dios porque lo temen,
13 pero no le irá bien al malvado, ni se prolongarán sus días como una sombra, porque no es temeroso en la presencia de Dios».
14 Hay una vanidad que sucede en la tierra:
Que hay justos a quienes toca la suerte de los malvados, mientras que hay malvados a quienes toca la suerte de los justos.
Digo que también esto es vanidad.

15 Yo alabo la alegría, porque el único bien del hombre bajo el sol no es sino comer y beber y alegrarse;
esto le acompañará en su trabajo durante los días de su vida que Dios le ha regalado bajo el sol.

16 Cuando me dediqué a conocer la sabiduría y a observar las tareas que se realizan en la tierra –pues los ojos del hombre no conocen el sueño ni de día ni de noche–,
17 observé todas las obras de Dios:
El hombre no puede averiguar lo que se hace bajo el sol;
por esto el hombre se fatiga buscando, pero nada averiguará;
y aunque el sabio diga que lo sabe, no podrá averiguarlo.

9,1 Por supuesto, sobre todo esto he reflexionado y he visto todo esto:
Que los justos y los sabios con sus obras están en manos de Dios.

El hombre no tiene conocimiento ni del amor ni del odio; todo está ante él.
2 Todo sucede a todos de la misma manera:
Uno mismo es el destino para el justo y el malvado,
para el puro y para el impuro,
para el que ofrece sacrificios y para el que no los ofrece,
para el bueno y para el pecador,
para el que jura y para el que tiene reparos en jurar.
3 Esto es lo malo de todo lo que sucede bajo el sol:
Que uno mismo es el destino para todos
y que además el corazón de los hombres está lleno de maldad,
y mientras viven piensan locuras, y después ¡a morir!
4 Ciertamente, para el que vive aún hay esperanza,
pues vale más perro vivo que león muerto.
5 Porque los vivos saben que han de morir, pero los muertos no saben nada;
para ellos ya no hay recompensa, pues su recuerdo ha sido olvidado.
6 Sus amores, sus odios, sus pasiones hace tiempo que se acabaron,
y nunca más tendrán parte en todo lo que se hace bajo el sol.

7 Anda, come tu pan con alegría y bebe contento tu vino,
porque Dios ya ha aceptado tus obras.
8 En todo tiempo lleva vestidos blancos y no falte el perfume de tu cabeza.
9 Disfruta la vida con la mujer que amas todos los días de tu vida fugaz
que Dios te ha concedido bajo el sol,
que ésta es tu suerte en la vida y en tus fatigas con que tú te fatigas bajo el sol.
10 Todo lo que puedas hacer, hazlo con empeño,
porque no hay acción, ni cálculos, ni conocimiento, ni sabiduría en el abismo adonde tú te encaminas.

11 Yo he visto otra cosa bajo el sol:
Que la carrera no la ganan los más veloces,
ni la batalla los más fuertes,
ni para los sabios es el pan,
ni para los inteligentes la riqueza,
ni para los expertos el favor,
porque el tiempo y la suerte alcanzan a todos.
12 Porque además el hombre no conoce su momento:
Como peces que han sido cogidos en la red funesta y como pájaros apresados en el lazo,
así son atrapados los hombres cuando un mal momento cae sobre ellos repentinamente.

13 También he observado esto bajo el sol y fue para mí un ejemplo de
sabiduría importante:

14 Había una ciudad pequeña y en ella pocos habitantes;
vino contra ella un rey grande; la cercó y construyó frente a ella
grandes fortificaciones.
15 Fue encontrado en ella un hombre pobre pero sabio,
y él hubiera podido salvar la ciudad con su sabiduría;
pero nadie se acordó de aquel hombre pobre.

16 Entonces yo me dije:
La sabiduría es mejor que el poder,
pero la sabiduría del pobre es despreciada y nadie hace caso de sus
palabras.

17 Las palabras tranquilas de los sabios se escuchan mejor que los
gritos de un capitán de necios.
18 Mejor es sabiduría que armas de guerra,
pero un solo fallo echa a perder mucho bien.

10,1 Moscas moribundas hacen que huela mal, que fermente el óleo del
perfumista;
un poco de necedad es de más peso que la sabiduría, que el honor.
2 La mente del sabio va a su derecha,
la mente del necio va a su izquierda;
3 además, por cualquier camino por el que el necio vaya, está falto
de seso;
y dice a todos: «Es un necio».

4 Si el que manda se enfurece contra ti, no dejes tu puesto,
pues la calma cura graves errores.

5 Hay un mal que he visto bajo el sol,
un error del que es responsable el soberano:
6 La necedad es colocada en los más altos puestos,
mientras ricos se sientan abajo;
7 he visto esclavos a caballo,
mientras príncipes iban a pie como esclavos.

8 El que cava una fosa caerá en ella,
al que derriba un muro le morderá la serpiente,
9 el que remueve piedras se lesionará con ellas,
el que corta leña corre peligro con ella.

10 Si el hacha está embotada y no se amola su filo, hay que hacer
mucho esfuerzo,
pero una ventaja de la sabiduría es rectificar.
11 Si muerde la serpiente antes de que sea encantada,
de nada vale el encantador.

12 Las palabras del sabio ganan estima,
pero los labios del necio le causan ruina;
13 su exordio es una necedad,
su conclusión locura funesta.
14 El necio charla sin medida;
el hombre no sabe lo que va a pasar,
y lo que suceda después de él ¿quién se lo anunciará?
15 El trabajo del necio lo fatiga,
porque no acierta con el camino de la ciudad.

16 ¡Ay de ti, país, donde reina un muchacho
y tus príncipes madrugan para comer!
17 ¡Dichoso tú, país, donde reina un noble
y tus príncipes comen a su hora, virilmente y no como borrachos.
18 Por la pereza se derrumba el techo
y por la negligencia la casa tiene goteras.
19 Para divertirse se celebran banquetes,
y el vino alegra la vida,
y el dinero responde de todo.
20 Ni siquiera en tu mente hables mal del rey,
ni en la intimidad de tu alcoba hables mal del rico,
porque un pájaro lleva la voz
y un ser alado cuenta lo dicho.

11,1 Arroja tu pan a la superficie de las aguas,
que al cabo de mucho tiempo lo encontrarás.

2 Divídelo en siete y aun en ocho partes,
pues no sabes qué desgracia puede suceder en la tierra.

3 Si las nubes van llenas, descargan la lluvia
sobre la tierra,
y si un árbol cae hacia el sur o hacia el norte,
en el lugar donde cayere el árbol, allí se queda.
4 El que observa el viento no sembrará,
el que mira las nubes no segará.
5 Como tú no conoces cuál es el camino del viento,
cómo se forman los huesos en el seno de la mujer encinta,
tampoco conoces la obra de Dios que lo hace todo.

6 Por la mañana siembra tu semilla
y por la tarde no des reposo a tus manos,
pues no sabes cuál prosperará, si una u otra,
o si las dos tendrán igual éxito.

7 Realmente es dulce la luz y agradable a los ojos ver el sol;
8 pues aunque el hombre viva muchos años, que los disfrute todos,
pero recuerde los días oscuros, que serán muchos.
Todo lo que viene es efímero.

9 Disfruta, joven, durante tu adolescencia y sé feliz en los días de tu juventud;
ve por donde diga tu corazón y vean tus ojos,
pero sabe que por todo esto Dios te llevará a juicio.
10 Aparta las penas de tu corazón y aleja el mal de tu cuerpo,
pues la adolescencia y la juventud son efímeras.

12,1 Acuérdate de tu Creador en los días de tu juventud,

antes de que lleguen los días malos y te alcancen
los años en que dirás: «No les saco gusto»;

2 antes de que se oscurezca el sol y la luz y la luna y las estrellas,
y vuelvan las nubes después de la lluvia;
3 cuando tiemblen los guardianes de la casa, y se encorven los robustos,
y se paren las que muelen, porque son pocas,
y se queden a oscuras las que miran por las ventanas;
4 y se cierren las puertas de la calle, mientras se apaga el ruido del molino,
y se debilite el canto del pájaro y se vayan callando todas las canciones.
5 También tendrán miedo desde la altura y terror en la calle.
Mientras florece el almendro, se arrastra la langosta y estalla la alcaparra;
porque el hombre va a su morada eterna y los que se lamentan dan vueltas por la calle.

6 Antes de que se rompa el hilo de plata
y se quiebre la taza de oro,
y se haga pedazos el cántaro en la fuente
y se destroce la polea en el pozo;
7 y vuelva el polvo a la tierra como lo fue
y el aliento vuelva a Dios que lo dio.

8 ¡Vanidad de vanidades –dice Qohélet–, todo es vanidad!

9 Qohélet, además de ser un sabio, instruyó permanentemente al pueblo;
y escuchó con atención e investigó, compuso muchos proverbios;
10 Qohélet procuró encontrar palabras agradables y escribir la verdad con acierto.
11 Las palabras de los sabios son como aguijadas
y como clavos fijados los dichos de las colecciones;
son dados por un solo pastor.

12 Por lo demás, hijo mío, ten cuidado:
escribir muchos libros no tiene fin y el estudiar demasiado fatiga el cuerpo.

13 En conclusión, después de oírlo todo:
Teme a Dios y guarda sus mandamientos,
porque eso es ser hombre.
14 Pues Dios juzgará todas las acciones, aun las ocultas, buenas o malas.

COMENTARIO

I. PREÁMBULO DE QOHELET (1,1-2)

Preferimos utilizar el término preámbulo a prólogo, que también es legítimo por ser sinónimo, porque nos parece que prólogo es un término más técnico y determinado, preámbulo menos técnico y mucho más amplio: palabras que preceden a un escrito y hacen referencia a él.

Proponemos, pues, a Qoh 1,1-2 como preámbulo de todo el libro, aunque tenemos conocimiento de las interminables discusiones entre los intérpretes sobre la función de estos versos y de los siguientes dentro de la obra en su conjunto [1].

El preámbulo consta de dos partes bien diferenciadas: Qoh 1,1 es el *título del libro* y 1,2 el *marco* (cf. 12,8).

1. Título del libro: 1,1

En el capítulo I de la *Introducción* hemos defendido que Qoh 1,1 contiene, de una o de otra manera, el título del libro. Actualmente no parece que exista dificultad especial en la admisión de esta tesis, como aparecerá con evidencia después de las reflexiones que hacemos a continuación.

1,1 Palabras de Qohélet, hijo de David, rey en Jerusalén.

«Rey en Jerusalén»: No se refiere a David, sino a Qohélet; así se deduce por el acento de separación o zaqef qaton (:), puesto por TM sobre la palabra David. Al parecer, para suavizar la dureza de la expresión *rey en Jerusalén,* se ha añadido *Israel* (rey de *Israel* en Jerusalén) en versiones antiguas (LXX, algunos Mm de VL, SirHex y Copto); pero ya san Jerónimo lo rechazaba: «Aquí es superfluo Israel, que erróneamente *(male)* se encuentra en códices griegos y latinos» *(Comm. ad loc.:* CCL 72,251; PL 23,1064).

1,1. Hemos preferido traducir *dibrê* por *palabras* porque así se traducen generalmente los modelos en los que, casi con seguridad, se inspira el Autor, es decir, Jer 1,1: «*Palabras* de Jeremías»; Prov 30,1: «*Palabras* de Agur»; Prov 31,1: «*Palabras* de Lemuel»; etc. Además, si *dibrê Qohelet* es realmente el *Título del libro,* creemos que su mejor versión es la de *Palabras de Qohélet* por su generalidad e imprecisión. *Palabras* puede aplicarse tanto a los *discursos* o parlamentos propiamente dichos, como a las *sentencias, dichos y proverbios,* sueltos o agrupados, esparcidos con generosidad en nuestro libro. Por lo demás, las alternativas que se proponen no cambian el sentido original de *dibrê,* matizan solamente algún aspecto, reduciendo su amplitud ¿pretendida? [2].

Qohélet: Siete veces aparece este nombre en el libro. En cuatro ocasiones

[1] Ver *Introducción,* cap. VII sobre la *Estructura.*

[2] R.E. Murphy opina que «el título *'Palabras de...'* es análogo al de otras colecciones de sabiduría, por ejemplo, Prov 22,17; 30,1; 31,1 y se puede comparar a las introducciones de las instrucciones egipcias (por ejemplo, Ptah-hotep: ANET 412)» *(Wisdom,* 132).

se habla de *Qohélet* como si éste fuera el nombre propio del autor, cuyas palabras se recopilan (*Qohélet* sin artículo: en 1,1.2; 12,9 y 10); en dos va precedido por el artículo: *el Qohélet,* como si *Qohélet* indicara un oficio, una profesión, un título (en 12,8 y en 7,27 modificado); sólo una vez aparece *Qohélet* en boca del mismo autor, que habla en primera persona: «Yo, Qohélet» (1,12). Según el texto, es evidente que *Qohélet* es el nombre del autor del libro, sea éste un nombre real o ficticio [3].

Hijo de David: *Qohélet* es el nombre propio del maestro, cuyas palabras han recogido sus discípulos y son publicadas en el presente libro (cf. 12,9-12). Pero al venerable maestro se le cubre con el ropaje de un ilustre personaje de la historia del pueblo judío: se le convierte en *hijo de David,* que no puede ser otro que Salomón por lo que se añade a continuación: *rey en Jerusalén,* y, sobre todo, por la identificación que de sí mismo hace *Qohélet* en 1,12: «Yo, Qohélet, fui rey de Israel en Jerusalén».

Hijo se ha de tomar en el sentido más estricto de descendiente directo en primer grado. Algunos autores, sin embargo, no creen que sea necesario interpretar *hijo de David* en sentido estricto, puesto que la figura histórica de Salomón no encaja con lo que se afirma en el libro [4]. Pero la dificultad se resuelve al tener en cuenta que la identificación de Qohélet con el presunto Salomón, hijo de David, es un puro recurso literario, como se admite unánimemente.

Para evitar confusiones en la nomenclatura, se debería evitar hablar de *Qohélet* como si fuera una obra pseudoepigráfica, como lo es el *Libro de la Sabiduría,* y la razón es bien sencilla. El libro se atribuye a Qohélet, y Qohélet no es un personaje histórico conocido, como lo es Moisés, David o Salomón. Aunque este Qohélet en un momento posterior y secundario puede considerarse como un seudónimo o nombre ficticio, atribuido al *hijo de David, rey en Jerusalén,* que, por todos los indicios, es Salomón. La ficción literaria es válida solamente para Qoh 1,1-2,11, ya que a partir de aquí el autor habla por sí mismo, sin necesidad de transformarse en otro personaje.

La razón por la cual se hace pasar a Qohélet como el *hijo de David* es realzar la autoridad de lo que sigue, atribuyéndolo a «Salomón», arquetipo de los sabios de Israel, sin que se pueda acusar de fraude al primer autor, causante de esta atribución, puesto que era costumbre literaria que venía de antiguo fuera y dentro de Israel [5].

Rey en Jerusalén, unido a *Qohélet,* no a David, como ya dijimos en las Notas filológicas. La expresión: *rey en Jerusalén,* además de insólita, no es fluida estilísticamente. En esto están de acuerdo los modernos comentaristas. Algo de esto observaron también los antiguos, pues las versiones más

[3] Para un conocimiento mayor de la significacion de *Qohelet* y de lo que acerca de él se ha dicho, véase el *Excursus I° sobre Qohelet*

[4] Cf O Loretz, *Gotteswort,* 120s

[5] Recordemos, dentro de la Escritura, los discursos de Moisés en el Deuteronomio, la atribución del libro de los Proverbios a Salomon, etc , y fuera de la Escritura en Egipto, por ejemplo, la literatura sapiencial por lo general es atribuida a reyes o príncipes

autorizadas se apartan del TM (cf. nota filológica). La construcción normal sería: rey *de Israel, de Judá,* etc. (cf. 1 Sam 26,20; 29,3; 1 Re 15,9.16.17.19.23.25.28.31; etc.); o también: *rey sobre Israel...* (cf. 1 Sam 15,26; 2 Sam 2,19.23; 1 Re 4,1; 11, 37; etc.). La preposición *en* (*b*[e]) suele acompañar al verbo reinar, indicando la ciudad; y la preposición *sobre* (*'al*) precede generalmente al pueblo sobre el que se reina. 2 Sam 5,5 dice: David reinó *en* Hebrón *sobre* Judá siete años y seis meses; reinó *en* Jerusalén *sobre* todo Israel y Judá treinta y tres años (cf. 1 Re 2,11; 11,42; etc.). En 2 Sam 2,11 leemos, sin embargo, que David fue *rey de la casa* de Judá *en* Hebrón siete años y medio, expresión muy parecida a Qoh 1,12, donde probablemente se inspiró el redactor de Qoh 1,1.

2. *Marco de Qoh: 1,2*

Hoy se puede decir que se da unanimidad entre los intérpretes a la hora de considerar a Qoh 1,2 y 12,8 como el gran marco en que se encierra la obra de Qohélet. Aún se sigue discutiendo si Qoh 1,2-3 forma una unidad o si hay que separar los versos por razones de estructura [1]. La mayoría cree que los versos 2-3 no deben separarse, porque están íntimamente unidos y relacionados. Unos defienden la unidad por razones formales principalmente [2]; otros por razones de contenido, asignando al bloque 1,2-3 el tema, el problema del libro [3]. Nosotros pensamos, sin embargo, que 1,3 pertenece a lo que sigue como parte integrante de la unidad mayor 1,3-3,15 [4].

1,2 ¡Vanidad de vanidades –dice Qohélet–;
vanidad de vanidades, todo es vanidad!

«Vanidad de»: en hebreo *h*[a]*bēl*, estado constructo con vocalización aramaizante en lugar de *hebel*· ver Dan 6,21 = *'*[a]*bed* (cf. S.J. Du Plessis, *Aspects,* 169; Ch.F. Whitley, *Koheleth,* 6). San Jerónimo, sin embargo, leyó *h*[a]*bal:* «In Hebraeo pro *vanitate vanitatum* abal abalim scriptum est» (*Commentarius,* I 2: CCL 72,253). Vanidad *de vanidades.* San Agustín conoció otra versión latina: vanitas *vanitantium* (cf. *De moribus Ecclesiae catholicae,* I 21,39: PL 32,1328), de la que se retractó al comprobar que no concordaba con el texto griego (cf. *Retractationes,* I 7,3: CCL 57,19; PL 32,592).

[1] A Lauha propone el problema en los siguientes términos «Se discute solamente si el v 3 pertenece a lo que sigue o se ha de unir a v 2, como segunda parte de la palabra guía *[hebel]*» (*Kohelet,* 32)

[2] Como, por ejemplo, N Lohfink «1,2-3 = marco», «Prólogo 1,2-3» (*Kohelet,* 10 19), cf *War Kohelet,* 268 nota 39, o F Rousseau, *Structure,* 201

[3] cf L Di Fonzo, *Ecclesiaste,* 121b, A Barucq, *Ecclesiaste,* 54 = *Eclesiastés,* 56-58, J L Crenshaw, *Ecclesiastes,* 57

[4] Del mismo parecer es también D Michel que estudia explícitamente, al menos en dos ocasiones, la posición de 1,3 con relación a lo que sigue (1,3-3,15) y que él llama «un tratado, proyectado por Qohélet como una unidad» (*Untersuchungen,* 2, cf pp 1-8 y *Zur Philosophie,* 21-24), así mismo A Fischer, *Beobachtungen,* 72 86 Según A Lauha el v 3 forma parte integrante de la perícopa 1,3-11 (cf *Kohelet,* 32)

«dice». corresponde al perfecto hebreo *'āmar,* que se considera perfecto-presente porque la acción, terminada en el pasado, mantiene su virtualidad en el presente (cf Ges -K., 106g), o si la acción es instantánea, al realizarse ya se considera que pertenece al pasado, como son los *verba dicendi* (cf P Jouon, 112f) Sin embargo, en las versiones antiguas se mantiene el perfecto, LXX εἶπεν, Vg dixit

1,2. Después del encabezamiento o título, antepuesto por el editor al libro, leemos la sentencia más solemne que se atribuye a Qohélet. Este verso no sólo es importante en sí mismo, como vamos a ver enseguida, sino porque la tradición entera ha visto en él la quintaesencia del Eclesiastés [5]. Acertada o desacertadamente es otro problema que también intentaremos resolver en nuestro comentario.

Antes de intentar siquiera desvelar el sentido y contenido de esta sentencia lapidaria, constatamos lo que tantos intérpretes han subrayado, que la sentencia abre y cierra el libro propiamente dicho [6]; constituye, pues, un verdadero marco, un excelente y «eficaz marco» del libro [7]. Lo que ahora nos importa es averiguar lo que el autor de Qoh 1,2 quiso expresar con su famosa sentencia, fuera Qohélet mismo o un discípulo suyo, buen conocedor de lo que pensaba el maestro.

Empezamos la investigación no frontalmente, leyendo y explicando el texto, sino indirectamente, poniendo de relieve lo que de modo genérico se ha dicho de la sentencia en cuanto tal y de la palabra que es cardinal en la sentencia, es decir, de *hebel.*

Atrevidamente se ha llamado a 1,2 *la tesis* que Qohélet defiende [8], como si Qohélet fuera un libro de *una tesis;* demasiado optimismo en cuanto a la unidad de Qohélet, y demasiada occidentalidad [9]. Bastante reduccionista parece, por otro lado, la afirmación de que «la sentencia [1,2] es un resumen anticipado de la doctrina de Kohélet... el resumen del libro» [10].

Tampoco ha conseguido una aceptación unánime la apelación menos

[5] Cf San Juan Crisóstomo, *Ad Eutropium,* 1 PG 52,391, san Jerónimo, *Commentarius in Eccl*, *Praefatio* CCL 72,249, PL 23,1061, san Agustín, *De civitate Dei,* 20,3 CCL 48,701s, PL 41,661, L Di Fonzo, *Ecclesiaste,* 82s

[6] L Alonso Schokel escribe «La frase, casi a la letra, se lee al final del libro (12,8), por tanto, enmarca la serie entera de reflexiones dispares» *(Eclesiastes,* 17)

[7] Expresamente lo llaman así K Seybold, *hæbæl,* 342, K Galling, *Der Prediger,* 84, A Lauha, *Kohelet,* 30, Bo Isaksson, *Studies,* 106s, D Michel, *Untersuchungen,* 2 y 40 Ver además lo que diremos en 12,8 a propósito del recurso literario de la inclusión y del probable autor de ella, que no descartamos que sea el mismo Qohélet

[8] Afirma categóricamente J Alonso Díaz «Desde el comienzo (1,2) asienta su tesis el autor 'Vanidad de vanidades '» *(Jacob,* 47) Igualmente D Lys «La tesis está al principio como un sumario» *(L'Ecclesiaste,* 87, también en *L'Être,* 251), cf también R B Y Scott, *The Way,* 175, y otros muchos

[9] Cf W Zimmerli, *Das Buch,* 144, y lo que diremos en el Excursus II sobre *hebel*

[10] A Lauha, *Kohelet,* 30 F Vigouroux también es de la opinión que Ecl 1,2 «resume el libro entero» *(Ecclesiaste,* 516) K Galling no aprueba la intención del redactor primero de Qoh, al que le atribuye 1,2 y 12,8, porque ha intensificado la afirmación de nulidad «y así la ha fijado subjetivamente como el único resumen válido de la visión del mundo de Qohélet» *(Der Prediger,* 80)

comprometida de 1,2 como *«motto»* o lema [11]. Muy cerca del *motto* está la comparación heráldica de A. Barucq: «Máxima... colocada como exergo del libro» [12] y el *blasón* de G. Ravasi [13].

Pasando al ámbito musical, se ha escrito que Qoh 1,2 «es el núcleo de toda la obra de la que es como la obertura» [14]; o bien que «este verso suena como la nota dominante del libro» [15] y, lo más frecuente, que es el motivo o «*leitmotiv*» que escuchamos con múltiples variaciones en todo el libro [16].

De todo esto se deduce con claridad que el contenido de Qoh 1,2 es muy importante, muy significativo, pero que de ninguna manera puede agotarse en él toda la enseñanza de Qohélet; Qoh 1,2 muestra un aspecto, hasta puede que sea el más importante del libro, pero no es el único.

Al ser *hebel* palabra favorita de Qohélet, se convierte con todo derecho en «la sigla [o cifra] simbólica de Qohélet» [17]; en su emblema y lema [18]. Sin duda se puede y se debe calificar a *hebel* de «palabra clave» [19].

Como al verso 1,2 en su totalidad, también al vocablo *hebel* se le aplican metáforas del campo musical, porque él en gran medida da el tono a las reflexiones de Qohélet [20].

¡Vanidad de vanidades! [21]: Sintácticamente la sentencia es un superlativo en una construcción típicamente hebrea [22]. San Jerónimo no utilizó la expresión

[11] La defienden, por ejemplo, F Notscher (cf *Das Buch,* 540), R Albertz (cf *hæbæl,* 468), R E Murphy (cf *Wisdom,* 132), M V Fox, *Qohelet* (1989) 167 311, cf también L Di Fonzo, *Ecclesiaste,* 123 La rechaza W Zimmerli (cf *Das Buch,* 144) L Alonso Schokel parece, sin embargo, demasiado cauto «Aunque no sea estrictamente el tema o el *motto* del libro, tiene algo de resumen» *(Eclesiastés,* 17)

[12] *Eclesiastes,* 29, *Ecclésiaste,* 27

[13] Cf *Qohelet,* 27

[14] B Pennacchini, *Qohelet,* 495 H W Herztberg, tratando de 1,2-11, escribe «La introducción significa para el libro Qoh lo mismo que para el evangelio de Juan el Prólogo y para la Opera la obertura» *(Der Prediger,* 69)

[15] R Gordis, *Koheleth-the Man,* 204

[16] Cf H W Hertzberg, *Der Prediger,* 69, O Loretz, *Qohelet,* 138, A Barucq, *Ecclésiaste,* 27, K Seybold, *hæbæl,* 342

[17] Como nos dice G Ravasi en *Qohelet,* 21

[18] Cf G Ravasi, *o c* , 22, K Seybold, *hæbæl,* 342

[19] Cf K Galling, *Der Prediger,* 79, S Holm-Nielsen, *The Book,* 46, A Lauha, *Kohelet,* 18 30, R E Murphy, *Wisdom,* 132

[20] Cf J Chopineau, *Une image,* 367, L Gorssen, *La cohérence,* 319, D Lys, *L'Ecclesiaste,* 88, A Lauha, *Kohelet,* 30

[21] Supuesto lo dicho en el *Excursus II°* a propósito de la palabra *hebel* y de sus múltiples versiones, podemos mantener en castellano la fórmula tradicional «vanidad de vanidades», pues, como dice L Alonso Schokel «La fórmula ha entrado en nuestra literatura y había que respetarla» *(Eclesiastés,* 17) J Durandeaux también defiende que hay que mantener en las traducciones las fórmulas ya consagradas (cf *Une foi,* 38)

[22] Así lo confirma P Jouon «Un grupo de dos sustantivos, de los que el primero está en estado constructo del segundo en plural, expresa una idea en superlativo» *(Grammaire,* 141 l), cf Ges -K , 133-i, F Zorell, *s v hebel,* 2) a) Los ejemplos se multiplican en hebreo Gén 9,25 (siervo de los siervos), Ex 26,33 (santo de los santos), Núm 3,32 (príncipe de los príncipes), Dt 10,17 (Dios de los dioses, señor de los señores), 1 Re 8,27 (el cielo de los cielos), Jer 3,19 (perla de las perlas), Ez 16,7 (belleza de las bellezas), 26,7 (rey de reyes), Os 10,15 (maldad de las maldades), Cant 1,1 (Cantar de los cantares) Muchas de estas expresiones forman parte de

«superlativo», pero su comentario nos sugiere algo muy semejante: se pregunta por qué el Eclesiastés dice que «todo es vanidad», «y no sólo vanidad, sino vanidad de vanidades», y responde: «Para que, como en el Cantar de los Cantares se muestra el poema excelente entre todos los poemas, así se manifieste en vanidad de vanidades la grandeza de la vanidad» [23].

Otros autores prefieren hablar de fórmula de intensificación que refuerza un sentido negativo y que viene a ser lo mismo que el superlativo [24], o bien de fórmula exclamativa [25]. Por esto aparece en nuestra versión el signo de interjección: *¡Vanidad...!*

Hay que pensar que el autor utiliza plenamente consciente los múltiples recursos literarios en la construcción de la sentencia más famosa del libro [26].

Dice Qohélet: Creemos que habla el discípulo editor por las razones que ya dimos tanto en el capítulo VI de la *Introducción* [27], como al principio del comentario de este verso, a pesar de los que opinan que puede ser el mismo Qohélet.

Todo es vanidad: La sentencia es rotunda en su formulación; se repite exactamente en 12,8, por lo que el libro del Eclesiastés está encerrado dentro de la fórmula, como dentro de un paréntesis. El recurso literario realza el significado de la sentencia «todo es vanidad». ¿Qué abarca este *todo*? ¿Es el *universo* de la creación en su totalidad, la totalidad sin restricción alguna, o se restringe al *universo humano*? [28]. Inmediatamente se comprende la trascendencia de este *«todo»*, pues se califica de «vanidad» toda su extensión.

San Jerónimo encabeza una fila interminable de autores que entiende el *«todo»* en su máxima extensión, «pues con este verso se muestra lo caduco y la nada de la universalidad, ya que la universalidad de las cosas del cielo, de la tierra y del mar en comparación con Dios se han de tener en nada (pro nihilo) [29].

No es ésta, sin embargo, la sentencia común entre los autores modernos. Con toda claridad G.A. Barton opina en 1908: «*Todo...* no se refiere al

nuestra cultura, otras se han formado a semejanza de ellas, por ejemplo, soledad de soledades, maestro de los maestros, etc

[23] *Commentarius*, 252 (a verso 1,2)

[24] Cf K Galling, *Der Prediger*, 80 84, R Albertz, *hæbæl*, 467, K Seybold, *hæbæl*, 342, A. Lauha, *Kohelet*, 30, que añade además «quizás con un matiz iterativo 'continuamente vano'»

[25] Como lo hace F Delitzsch «La repetición de la expresión muestra que es una exclamación = O vanitatem vanitatum» *(Commentary*, 219), K Galling implícitamente cita a F Delitzsch, pues afirma «La repetición debe entenderse como interjección» *(Der Prediger*, 84)

[26] A esto hace referencia L Alonso Schokel cuando escribe que «la quíntuple repetición, el ritmo, las aliteraciones facilitan la memorización» *(Eclesiastes*, 17)

[27] Cf *Composicion de Qoh*, 3 2 c

[28] Cf N Lohfink, *Koh 1,2 «alles ist Windhauch»*

[29] Cf San Jerónimo, *Commentarius*, 252s, J de Pineda, *In Ecclesiasten*, 95b-111a, que se hace eco de toda la tradición Ya en tiempos más recientes podemos leer en A L Williams «Adviértase que Qoh no dice 'cada cosa', sino 'todo' (lit 'el todo') es vanidad La totalidad del universo, incluyendo la existencia humana, es un mero hálito» *(Ecclesiastes*, 3) Parece que N Lohfink se apunta también a esta corriente, al menos por la cita que hace del cínico Mónimos «τὰ πάντα 'todo' es τύφος [viento, humo, vapor]» *Kohelet*, 20a)

universo, sino a todas las actividades de la vida: 'lo que se hace bajo el sol'»[30]. El análisis minucioso de los pasajes que repiten nuestra sentencia (2,11.17; 3,19; 12,8; cf. 11,8) confirma lo que dice Barton[31]. En el curso del comentario constataremos que Qohélet no se sale del ámbito meramente humano, de lo que está al alcance del hombre en su experiencia cercana, o, como él mismo dice, «de lo que sucede bajo el sol». Por lo tanto sólo a este ámbito puede referirse el *«todo»* de nuestra sentencia[32].

De esta manera, y fundándonos en el mismo contenido del libro, podemos romper el férreo círculo negativo en el que, al parecer, nos había encerrado el mismo Qohélet. La afirmación general de que *todo es vanidad,* no excluye que haya algo que no sea vanidad: la imperfección en un objeto puede hacer que ese objeto sea inútil, pero no que todas sus partes sean inútiles. Pensemos en un coche en el que no funciona el motor; el coche en cuanto tal es inútil, pero muchas de sus piezas siguen siendo aprovechables[33].

II. LA GRAN UNIDAD (1,3-3,15)

En el capítulo VII de la Introducción tratamos largamente sobre si en Qohélet se da o no una estructura general. Lo que no podemos poner en duda es que en Qohélet existen bloques o conjuntos, mayores o menores, muy bien organizados; uno de éstos es 1,3-3,15. En él se descubre una unidad formalmente estructurada, como demuestra suficientemente A. Fischer en su estudio, cuyo resultado es el siguiente: El centro de 1,3-3,15 «lo constituye la ficción del rey 1,12-2,26, que está enmarcada por los dos poemas 1,4-11 y 3,1-8 y abarcada por las dos observaciones... 1,3 y 3,9. La composición total se completa con la reflexión 3,10-15 que, quiásticamente, se refiere a 1,4-11; 1,12-2,26; 3,1-8, y refleja el tema de los versos teológicamente[1]».

[30] *A Critical,* 70.

[31] V. Zapletal repite: «En *hakkol hābel* 'todo es vano' *hakkol* no está por el universo, puesto que Kohélet habla sólo de las cosas bajo el sol (2,17)» *(Das Buch,* 93), cf. W. Zimmerli, *Das Buch,* 144.248.

[32] En 2,11 habla de «las obras de mis manos» y de «la fatiga», en 2,17 se refiere a «las acciones que se hacen bajo el sol» y consiguientemente «que todo es vanidad y caza de viento», en 3,19 habla de la misma suerte de hombres y animales, y concluye: «Todo es vanidad». M. V. Fox hace unas reflexiones muy a propósito en *The Meaning,* 423, pero al analizar las afirmaciones de Qohélet advierte que no todos los sucesos de la vida humana son calificados por Qohélet como absurdos y sin valor (cf. 5,5, 7,11, 9,13-15), por lo que el «todo es vanidad» habrá que matizarlo aun más y restringirlo: *«Hakkol* se refiere a los sucesos en su totalidad, a los acontecimientos de la vida, tomados como un todo» *(The Meaning,* 424). A esta sentencia se apunta también W. Vogels (cf. *Performance,* 370).

[33] Cf. el cap. IV de la Introducción: *Aspectos positivos de Qoh.*

[1] *Beobachtungen,* 86, cf. D. Michel, *Untersuchungen,* 1-83.

1. Pregunta temática: 1,3

El v.2 ha marcado sentenciosamente el tono predominante en las reflexiones del libro: el tono de desengaño. La expresión en forma exclamativa hace que la célebre sentencia revele los sentimientos más íntimos de Qohélet: realmente él piensa así. Por su parte el verso 3 empalma muy bien con el verso 2, ya que la atmósfera de uno y otro verso es de cierto pesimismo.

Con la forma interrogativa de v.3 el autor da un toque de atención a los lectores, un toque de clarín que los pone en tensión para intentar comprender con todos los sentidos la importancia de su contenido. La interrogación es un recurso muy importante del lenguaje, una figura retórica de estilo. Llamar, por lo tanto, a la interrogación de v.3 una interrogación «retórica» no le resta nada a su fuerza original, ya que no debe tomarse en sentido despectivo [2]. Pero ¿cuál es el contenido de la pregunta?

1,3 ¿Qué ganancia tiene el hombre en todas las fatigas con que se fatiga bajo el sol?

«En todas las fatigas» preferimos dar a la preposición hebrea *bᵉ* su sentido hebreo *en* y no el fenicio *de,* como quiere M J Dahood (cf *The Phoenician,* 265) y lo entendió la Vg: «de universo labore suo»

«Todas las fatigas» lit «todo su duro trabajo», todo su esfuerzo. Sopesados los *pro* y los *contra,* hemos preferido traducir el texto hebreo, con la mayoría de los intérpretes, *en todas las fatigas con que se fatiga.* El relativo, cuyo antecedente es *ʿāmāl,* está aquí en su forma abreviada *še* por *ʾᵃšer* (Qohélet usa *ʾᵃšer* 89 veces y *še* 67 veces) y no es el sujeto del verbo; según F Zorell es acusativo de *ʿml* (cf *Lexicon hebraicum, s v. *āmēl),* Vg «labore suo quod laborat» El imperfecto hebreo *yaʿᵃmol* es un presente gnómico (cf. P Jouon, 113c, Bo Isaksson, *Studies,* 124)

1,3. El primer elemento sustantivo de 1,3 es el término *yitrōn,* que hemos traducido por *ganancia.* Es palabra exclusiva de Qohélet, donde aparece 10 veces [3].

El sustantivo *yitrōn* encaja perfectamente con el mundo del comercio, al que pertenece según la opinión general de los autores, y su significación oscila entre el producto o resultado positivo y el provecho, el beneficio residual, la ventaja [4].

[2] Por esto afirma D Michel que «la pregunta de 1,3 no es de ninguna manera retórica , sino una auténtica pregunta» (*Untersuchungen,* 4), «la pregunta central» En concreto D Michel se refiere al bloque 1,3-3,15, donde cree que Qohélet con 1,3 «propone la pregunta central por el sentido del esfuerzo sapiencial» (*Zur Philosophie,* 4), o simplemente «la pregunta por el sentido de la 'sabiduría'» (p 21) Cf D Lys, *L'Ecclesiaste,* 97, *Bulletin de l'A T* EtThRel 57 (1982) 598; W Vogels, *Peformance,* 370s

[3] En 1,3, 2,11 13(2x), 3,9, 5,8 15, 7,12, 10,10 11 (cf S J du Plessis, *Aspects,* 164-167) Su raíz es *ytr,* de la que se derivan además el sustantivo *mōtār* (3,19, cuya significación es la misma de *yitrōn)* y el participio Qal *yōtēr,* que se usa 7 veces en Qoh (cf F Zorell, s v *yōtēr)* La raíz común les da también un significado común a esta constelación de vocablos

[4] Cf T Kronholm, TWAT, III 1087 R Gordis dice que *«ytrwn* es probablemente un termino comercial, el superávit del balance de cuentas» *(Koheleth-the Man,* 205) K Galling afirma también *«Yitrōn* en v 3 designa el beneficio neto que queda de una transacción

Algunos creen que *yitrōn* es una palabra acuñada por el mismo Qohélet [5], lo cual es muy difícil de probar, pues el concepto es común en el medio comercial de donde con seguridad fue tomado [6], y su trasfondo lingüístico es aún más amplio en el medio hebreo por su raíz *ytr* [7].

El hombre: Qohélet pregunta por la posible ganancia o ventaja en beneficio del hombre en su sentido más amplio, «en el sentido genérico de 'género humano'» [8].

El tercer sustantivo de gran importancia en 1,3 es *ʿāmāl:* trabajo, esfuerzo, fatiga, al que le sigue el verbo *ʿāmal* [9]. Se subraya fuertemente el lado áspero y duro de la vida humana. ¿Qué saca en limpio el hombre de todos sus afanes sin cuento, de tanto sufrir y padecer? Es digna de notarse la paronomasia en el texto hebreo, que intentan imitar las versiones dentro de sus posibilidades. La versión griega conserva la paronomasia (μόχ ῳ μοχθεῖ) [10]. Nosotros hemos intentado conservar también esta figura de estilo: «*fatigas*... con que *se fatiga*».

Bajo el sol: Esta es una de las expresiones inequívocamente características de Qohélet; la encontramos 29 veces en el libro y ni una sola vez en el resto del A.T. Los autores se preguntan inmediatamente por la fuente de inspiración de Qohélet. ¿Está en el ámbito griego o en el semítico? Hubo un tiempo en que prevaleció la sentencia que consideraba la expresión *bajo el sol* un clásico *grecismo* [11]. Más recientemente se prefirió el influjo del medio semita occidental, en concreto el *fenicio* o el palestinense del norte [12].

económica» (*Der Prediger,* 84) Cf además M Dahood, *Canaanite-Phoenician,* 220s

[5] R Braun constata que «*ytrwn* comúnmente se designa como una creación de Kohélet» (*Kohelet,* 47)

[6] Cf L Schwienhorst-Schonberger, *Nicht im Menschen,* 117, S Holm-Nielsen, *The Book,* 47

[7] R Braun señala el término común griego ὄφελος, consagrado además en el ámbito literario, como posible fuente de inspiración para la formación de la palabra *yitrōn* «Se puede suponer que las composiciones-*ytrwn* de Kohélet están influidas por el uso lingüístico de la antigua retórica» (*Kohelet,* 48, ver pasajes griegos en su nota 36) Esta suposición no se puede negar, pero tampoco es absolutamente necesaria

[8] R Gordis, *Was Koheleth,* 112 M J Dahood apoyaba en 1952 su tesis sobre el origen fenicio o del norte de Palestina de Qoh, en que «la palabra predominante para 'hombre' en esta obra [Qoh] es *ʾādām,* que aparece 49 veces, mientras que *ʾîš* se encuentra sólo 7 veces» (*Canaanite-Phoenician,* 202) Esta interpretación ha sido rechazada prácticamente por todos los autores (entre ellos los citados ya), pues, como dice F Piotti, «si se examinan los pasos en los que aparece la palabra *hombre,* se ve que la mayor parte de los casos Qoh usa *ʾādām,* según la costumbre bíblica , la coincidencia con el uso fenicio es puramente casual» (*Osservazioni* [1977], 50)

[9] Sobre *ʿml* véase lo que se dice en el Excursus III

[10] Cf G Bertram, *Hebraischer,* 36 Según N Lohfink la paronomasia o «figura etimológica» del texto hebreo «tal vez refleja el μόχθον μοχθεῖν 'afanarse afanosamente' de Eurípides y otros» (*Kohelet,* 20b), o, mejor aún, el «sufrir infortunios» (cf Liddell-Scott, *s v* μοχθέω).

[11] Pues *tht hšmš* es comparable a la expresión puramente griega ὑφ' ἡλίῳ o incluso ὑπὸ τὸν ἥλιον de G (cf R Gordis, *Koheleth-the Man,* 205, R Braun, *Kohelet,* 49-51)

[12] M J Dahood lo encuentra en la esfera fenicia, «puesto que los únicos casos de la expresión, al parecer normal, en el semítico noroccidental se dan en las inscripciones sidonias de Tabnit y Eshmunazar, datadas en el siglo 4º a C » (*Canaanite-Phoenician,* 203) Este argumento ha convencido a muchos total o parcialmente, véanse, por ejemplo, W Zimmerli, *Das Buch,* 147, O Loretz, *Qohelet,* 46s, L Di Fonzo, *Ecclesiaste,* 124a, F Piotti, *La lingua,* 192, H P Muller, *Neige,* 244

Sin embargo, se constata que en 1,13, 2,3 y 3,1 Qohélet utiliza la expresión *bajo el cielo,* que es muy conocida en el A.T. (cf. Gén 1,9; 6,17; 7,19; Ex 17,14; Dt 7,24; 9,14, etc.). *Bajo el cielo* y *bajo el sol* significan, pues, lo mismo, es decir: «sobre/en la tierra» (cf. Qoh 8,14.16, 11,2 3), que es el lugar donde se desenvuelve la vida del hombre, en contraposición al cielo: «Dios está en el cielo y tú [el hombre] en la tierra» (Qoh 5,1). A la originalidad del autor se debe el haber consagrado la fórmula «bajo el sol» [13]. Con justicia no podemos excluir la diversidad de influjos, vengan de la tradición israelita pura, de la semita en general, o de la realidad difusa del helenismo imperante [14].

Si bien es verdad que *bajo el sol* delimita el espacio vital del hombre, la vida en este mundo [15], no por esto la pregunta de 1,3 pierde su valor [16]. Lo que Qohélet busca aquí, en última instancia, es el sentido de todos sus esfuerzos y fatigas, es decir, el sentido de su existencia. Que lo consiga o no es otra cosa. Sin embargo, no creo que debamos ser tan derrotistas en este particular que afirmemos ya desde el principio que Qohélet, con la pregunta de 1,3, lo que espera es una negación. Debemos reconocer que Qohélet es muy valiente y sincero al proponer esta pregunta, pues con ella se enfrenta a toda una tradición sapiencial consagrada, según la cual la vida es transparente y sin problemas que no se puedan resolver, aunque sean muy graves, como piensan, por ejemplo, los amigos de Job. Era necesario hacer alguna vez esta pregunta; Qohélet la ha hecho con tanta claridad y crudeza que todavía resuena en nuestros oídos. Pero la respuesta de Qohélet ni es clara ni inmediata. A la seguridad de 2,11: «Y he aquí que todo es vanidad y caza de viento; nada se saca bajo el sol», le precede 2,10, donde algo bueno y positivo se descubre entre las fatigas de la vida: «Cuanto desearon mis ojos, no se lo negué; no rehusé a mi corazón alegría alguna; pues mi corazón se alegraba de todas mis fatigas y ésta era la paga de todas mis fatigas», y le sigue la magnífica lección de 2,13: «Y observé atentamente que la sabiduría tiene una ventaja sobre la necedad, como la tiene la luz sobre las tinieblas».

Son las pequeñas satisfacciones que da la vida, que por pequeñas no deben despreciarse, como sabe muy bien el mismo Qohélet. Con todo, hay que reconocer que son muy relativas en comparación del fardo pesado que es nuestra existencia a los ojos de Qohélet. Por esto es necesario volver a hablar de la importancia que tiene la pregunta de 1,3: «pregunta programática» le han llamado también los autores [17]. Esto quiere decir que su contenido debe afectar al proyecto de vida del que es verdadero sabio, y, en definitiva, a la idea que todo hombre tiene acerca de lo que es vivir humanamente.

[13] Cf F Piotti, *Osservazioni* (1977), 51

[14] Hasta el mismo M J Dahood concede que si la expresión viene del griego, naturalmente es a través de los canales fenicios como ha llegado hasta Qohélet (cf *Canaanite-Phoenician,* 203)

[15] Así lo entiende TgQoh (cf L Díez Merino, *Targum,* 228)

[16] Opina N Lohfink que «'bajo el sol' convierte a la pregunta en más fundamental ningún espacio cósmico, accesible al hombre, queda vacío, se presupone la antigua representación del cosmos El horizonte de la pregunta es el mundo como tal Éste es una realidad translúcida ('sol'), pero en ella se presenta ante el hombre la pregunta del sentido» (*Kohelet,* 20-21)

[17] D Michel afirma «La pregunta en 1,3 es la pregunta programática para todo el libro» (*Qohelet,* 28) Cf G S Ogden, *Qoheleth's Use,* 344

2. *Poema introductorio: 1,4-11*

Con el verso 4 comienza el primer poema del libro, del que se han dicho muchas y buenas cosas [1]: «Magnífico poema» le ha llamado G. von Rad [2], y J. Chopineau. «No es simplemente una página retórica: constituye una evocación impresionante de la pequeñez del hombre...» [3].

Que el poema 1,4-11 constituya una unidad en sí se percibe con facilidad Son muchos los autores que así lo manifiestan, menos los que se preocupan por demostrarlo. Conocemos la dispersión de opiniones en cuanto al comienzo de la perícopa [4]. Sin embargo, después de la interrogación programática del v.3 se inicia una reflexión, la primera de Qohélet, con el v.4. Esta reflexión se puede considerar también como la primera respuesta a v 3, que termina claramente en v.11. El cambio brusco del v.12 (cambio de persona y de género literario) nos indica que en v.11 ha terminado la reflexión comenzada en v 4 [5].

Estructura de Qoh 1,4-11. Ya hemos dicho una palabra sobre el problema de la estructura y de las estructuras en Qohélet [6]; ahora nos toca hablar en concreto de 1,4-11. Como veremos en el análisis que seguirá, la perícopa 1,4-11 forma un bloque homogéneo en cuanto al sentido y desarrollo, lo cual es una garantía de éxito en nuestra búsqueda de la estructura que la vertebra.

Por adelantado constatamos cuánto de verdad se encierra en la afirmación de F. Rousseau a propósito de Qoh 1,4-11: «Los exegetas están lejos de

[1] No queremos discutir sobre si Qoh 1,4-11 sirve o no de prologo a todo el libro La mayoría de los autores cree que sí y, en gran parte, tienen razon, ya que con este poema se introduce Qoh en sus reflexiones Nosotros no le llamamos prologo, porque, como ya hemos visto, consideramos a 1,1-2 como el autentico *preambulo* del libro

[2] *Teologia del A T*, I 550 Por su parte L Alonso Schokel le llama «breve poema» (*Sabiduria*, 18)

[3] *L'image*, 602 H W Hertzberg hace de el uno de los más grandes elogios «Todo el poema [1,2-11] es una obra maestra Escrito en lengua sencilla, noble, transcurre en forma rítmica libre, las más de las veces en versos trimembres y bimembres, ordenados con soltura y, sin embargo, con intención métrica El contenido corresponde a la forma» (*Der Prediger*, 73) De poema (*Gedicht*) califica, sin dudarlo, N Lohfink a la perícopa en su Comentario (*Kohelet*, 21-23), y lo recuerda posteriormente, cuando escribe Qoh 1,4-11 «es un poema y como tal aparece en duro contraste con la pregunta de 1,3, formulada casi en forma de jerga» (*Die Wiederkehr*, 126)

[4] Véase lo dicho anteriormente sobre los vv 2-3, tambien T Nishimura, *Un mashal*, 615 nota 22, F Rousseau, *Structure*, 201s

[5] W Vogels se atreve hasta a afirmar una inclusion con estas palabras «Algunos autores unen el versiculo [3] al conjunto 1,3-11, pero 1,4 y 1,11 forman una inclusión, aislando asi el v 3» (*Performance*, 370) No explicita W Vogels dónde se manifiesta esta inclusión, que, ciertamente, no es formal N Lohfink afina mucho mas, al afirmar que en la estrofa 1,4-11 el v 11 ofrece «la posibilidad de una conclusión Ésta se manifiesta positivamente, puesto que el v 11, en cuanto al contenido, se apoya en el v 4, por lo tanto constituye un marco» (*Kohelet*, 21a)

[6] Véase el cap VII de la Introducción

ponerse de acuerdo en una sola y misma estructura» [7]. Sin embargo, desde que se habla de la estructura y no simplemente de la división de Qoh 1,4-11, hay una tendencia dominante que después se ha matizado con algunas variaciones. Una cierta convergencia de pareceres descubre en 1,4-11 una estructura bipartita y en algún sentido antitética, correspondiente al enfrentamiento naturaleza (vv.4-7) – historia (vv.8-11) [8].

Nosotros partiremos de la estructura convencional: *naturaleza* (vv.4-7) – *historia* (vv.8-11); pero en el comentario aduciremos las variantes y sus razonamientos.

2.1. *Observación de la naturaleza (1,4-7)*

1,4 Una generación se va, otra generación viene,
Mientras que la tierra permanece para siempre.
5 Sale el sol, se pone el sol,
jadea por llegar a su puesto y de allí vuelve a salir.
6 Camina al sur, gira al norte,
gira y gira y camina el viento,
y vuelve el viento a girar.
7 Todos los ríos caminan al mar
y el mar no se llena;
adonde los ríos caminan
hacia allí vuelven ellos a caminar.

4 «otra generación»: lit. «una generación» o «generación» sin artículo. Los tres verbos están en participio: *holēk* = *se va*, *bā'* = *viene*, *ʿomādet* = *permanece*. Según los gramáticos, la construcción participial se utiliza para describir estados permanentes o que se repiten (cf. Ges.-K., 116n; P. Joüon, 121c.d.). «mientras que» corresponde a b^{e} con sentido adversativo, igual a *pero*.

5 Vg pone como sujeto al sol hasta *gira al norte* (v.6a). Se propone la corrección de w^{e}*zāraḥ* (pf. y salió, saldrá) por el participio w^{e}*zōrēaḥ*, como en v.5c (cf. BH^3; Bo Isaksson que, después de enumerar una serie de autores que admiten el cambio, afirma: «Aunque esta corrección es posible, no es necesaria» [*Studies*, 93], lo cual nos parece acertado). El *zakef qaton* (:) no sobre mqwm, sino sobre šw'p (cf. BH^3); *šw'p* = sentencia nominal participial (cf. Ges.-K., 141e).

6 Para Vg el sujeto desde *gira y gira* hasta el final del verso es «el viento». «y vuelve el viento a girar»: lit. «y a sus giros vuelve el viento» (cf. Vg); no admitimos la sentencia de F. Whitley de que *ʿal* signifique *de, desde* (cf. *Kohelet*, 9).

[7] *Structure*, 200.

[8] T. Nishimura opina que 1,8a es un mashal, alrededor del cual se desarrolla simétricamente el conjunto:

a = vv.2-3 + vv.4-7; b = v.8a; c = vv.8b-11.

Todo esto según el significado o contenido; los elementos formales confirman la estructura propuesta: «Los vv.4-7 y los vv.8b-11 están constituidos cada uno [de los bloques] por 40 palabras, cada parte simétrica (verbos, estilo, objetos, métodos) alrededor de un eje [el v.8a]» (*Un mashal*, 605). Alguna variante menos importante puede verse en otros autores, como, por ejemplo, en F. Ellermeier, *Qohelet* I 1, 90s.

7 Para los participios cf., como en v.4, a Ges.-K., 116n. «adonde»: lit. «al lugar que» o «al lugar hacia el cual» o «al lugar adonde». Para la construcción *m'qōm še* (*adonde*) véase Ges.-K., 130c. El adverbio *šām* en un contexto de movimiento como el presente normalmente es *šāmmāh*, por esto lo traducimos *hacia allí* (cf. P. Joüon, 102h; Fr. Delitzsch, *ad loc.*; R. Meyer, *Gramática*, 86,2). «vuelven»: a propósito de este verbo R. Gordis anota: «*šwb* es un verbo auxiliar que significa 'repetir, continuar, hacer otra vez'... Nuestra cláusula hay que traducirla, por tanto, 'allá ellos continúan fluyendo'» (*Koheleth – the Man*, 206).

1,4-7. Qohélet es un observador nato de la vida normal y corriente, de la naturaleza y de sus fenómenos, y de todo ello saca sus consecuencias en orden a su vida, como vamos a ver a partir de ahora. En 1,4-7 encontramos a Qohélet que reflexiona sobre el paso de las generaciones humanas ante los más amplios horizontes de la naturaleza.

El poema pudo haber sido compuesto independientemente del lugar que ocupa, pues tiene pleno sentido en sí mismo, pero a la hora de interpretarlo ya no nos está permitido ignorar su lugar actual y quién es el que presuntamente nos lo presenta.

4. *Una generación* se va (*dōr holēk*): El poema comienza con toda solemnidad con la palabra *dōr*, que traducimos por *una generación*. El mismo vocablo se repite a continuación y en los dos casos sin artículo, no así la tierra, el sol, el viento, los ríos y el mar que sí lo llevan y son los sujetos gramaticales de las sentencias de la perícopa. *dōr* = *generación*, originariamente parece que dice relación al paso del tiempo, como sucesión cíclica o simplemente periódica; de aquí ha pasado a significar *la edad, el período* o *ciclo* de la vida humana, considerada más colectiva que individualmente [9]. *Una generación* sería, pues, el conjunto de hombres que viven sincrónicamente un período de tiempo determinado [10].

Otra generación: En hebreo se repite el sustantivo *dōr* sin artículo y precedido de la copulativa *w'*: *y*; la versión en castellano está bien hecha: a una generación humana sucede otra generación, no la misma: el género humano continúa en una sucesión ininterrumpida.

La observación del cambio de las generaciones puede dar pie a reflexiones profundas sobre el valor del tiempo o también a concepciones más bien pesimistas sobre la vida. Esta segunda visión ha predominado de hecho en la historia de la cultura, al menos en el ámbito semítico y helénico, y en los que de ellos se han derivado [11]. Aquí se ve claro que, aunque es verdad que lo que

[9] El sentido lo expresa así N. Lohfink: «Aquí se presta atención no al hombre como individuo, sino como totalidad concreta, como la sucesión de las *generaciones*» (*Die Wiederkehr*, 132).

[10] Cf. F. Zorell, *s.v. dōr* [2]; *Diccionario bíblico*, 154a.1.

[11] Cf. R. Braun, *Kohelet*, 57s, que cita entre otros a Homero: «Como la generación de las hojas, así la de los hombres. Esparce el viento las hojas por el suelo, y la selva, reverdeciendo, produce otras al llegar la primavera; de igual suerte, una generación humana nace y otra perece» (*Ilíada*, 6,146-149. Versión de L. Segalá y Estalella. *Obras completas de Homero*, Barcelona 1927, 65). Véase también Eclo 14,18: «Como crecen las hojas en un árbol frondoso, una se marchita, la siguiente brota, así las generaciones de carne y sangre: una muere y otra nace».

le interesa al autor es llamar la atención sobre el curso ininterrumpido o sucesión de generaciones y generaciones humanas a lo largo de la historia, los individuos como tales no tienen rostro.

Efectivamente el sentido de sucesión lo expresa muy bien el autor con los verbos *ir* y *venir*, pero en participio: «Una generación *se va*, otra generación *viene*». La construcción es frecuente en Qohélet [12] y muy apta en el ámbito sapiencial, donde abundan las sentencias de valor general u gnómico.

Con el ir y venir de las generaciones, el autor se está refiriendo, de una forma muy delicada, al proceso natural y continuado del morir y del nacer [13]. Es la primera vez que aparece en Qohélet el tema de la muerte y, como se puede ver, casi a hurtadillas. Más adelante veremos que la muerte es uno de los problemas que más preocupan a Qohélet y para el que no tiene respuesta.

Mientras que la tierra...: A la visión majestuosa del paso de las generaciones (v.4a), sucede otra no menos espléndida de la estabilidad y permanencia de la tierra (v.4b); en v.4a todo es movimiento (los verbos *ir* – *venir*), en v.4b todo es quietud (verbo *estar quieto, permanecer*). En el cuadro primero se subraya el fluir, la inconsistencia; en el segundo pasa a primer plano la seguridad y fijeza. Para nosotros no hay duda de que el autor ha pretendido establecer un contraste: a v.4a se contrapone v.4b, como el contrapeso de una balanza [14]. Esta es la razón por la que traducimos v.4b así: «Mientras que la tierra siempre está quieta» [15].

La tierra (hā'āreṣ) hay que tomarla en su sentido físico; y no sólo la tierra que pisamos y de la que estamos rodeados hasta los confines del horizonte, incluyendo valles, llanuras, montañas y mares, sino con mucha probabilidad también todo lo que el autor podía ver con sus propios ojos, es decir, cielo y tierra, lo que fue creado por Dios desde el principio (cf. Gén 1,1) [16].

De esta tierra afirma Qohélet con toda seguridad que *permanece* [17]. Así lo

[12] Como hace notar P Joüon, «el Eclesiastés emplea con frecuencia el participio para expresar la acción frecuentativa del presente, mientras que en la lengua clásica se emplea más ordinariamente el yiqtol Así 1,4 *holk, b'* (pero *'omdt* es excelente, puesto que la acción es aquí de duración) Los otros ejemplos más notables son 1,5 6 7, 3,20, 4,5, 8,14, 10,19» (*Notes de syntaxe*, 225)

[13] No es extraño en la Sagrada Escritura el uso del verbo *hlk* ir, para significar la muerte (cf 2 Sam 12,23, Sal 39,14, Job 10, 21, 14,20, 19,10), y en el mismo Qoh (cf 3,20, 5,14, 6,4 6, 9,10, 12,5) *b'* venir, sólo se usa en Qoh con la significación de *nacer* = *venir* a la existencia, además del presente caso ver 6,4

[14] Cf G S Ogden, *The Interpretation*, 91 Por esto no aceptamos el parecer de F Ellermeier que defiende que v 4b no es más que una «sentencia aclaratoria» (*Qohelet I 1*, 187ss 269)

[15] «No existe motivo alguno para que no se traduzca v 4b como una sentencia adversativa, escribe R Braun, sobre todo porque, si consideramos el v 4 desde un punto de vista poético, se da un paralelismo antitético» (*Kohelet*, 64) Sobre el uso adversativo del *waw* leemos en R Meyer «De entre las múltiples funciones del waw copulativo como conjunción coordinante podemos destacar el uso adversativo » (*Gramática de la lengua hebrea*, 112,3 a))

[16] Le damos, pues, la razón a N Lohfink cuando escribe «El v 4 se comienza con el hombre para terminar en cosmos» (*Die Wiederkehr*, 132)

[17] Esta es la significación que H Ringgren da al verbo *'md* en Koh 1,4 «pero la tierra permanece» (cf *'md* ThWAT VI, 201) Sobre la estabilidad y persistencia que conlleva el verbo

entendió san Jerónimo que tradujo el participio *ʿomādet* por el presente latino *stat* (et terra in saeculo *stat*). En su Comentario san Jerónimo insiste en la persistencia de la tierra hasta la consumación final [18].

Los autores han comparado la permanencia de la tierra, expresada en v.4b, con la de un escenario en el que se representan muchas obras dramáticas (el paso de las generaciones, la historia); el escenario queda, las obras dramáticas y los personajes pasan [19]. La permanencia de la tierra posibilita la serie sucesiva de las generaciones [20].

De la permanencia de la tierra el texto 1,4b dice que es *para siempre (lᵉʿōlām)*. ¿Qué significa este *para siempre*? En una primera aproximación podemos hablar de *duración*: la tierra durará, pero ¿por cuánto tiempo? Al menos como el mundo. Se trata ciertamente de un largo tiempo, de un «tiempo ilimitado» [21], a donde la imaginación más atrevida no puede llegar ni el pensamiento más lúcido puede concebir [22].

Qohélet no sale de su campo de observación; sus afirmaciones no van más allá de una generalización de la experiencia. Por esto ahora vemos claramente lo que en otro tiempo no se vio: 1,4b no puede aducirse ni en una discusión teológica ni, menos aún, en una controversia científica [23].

5. *Sale el sol, se pone el sol*: La primera impresión que produce la lectura de v.5a es muy agradable por su perfecto ritmo. Si se compara, además, con v 4a aumenta el placer estético, al descubrirse «una perfecta simetría» en la construcción [24]. Esta perfecta simetría nos autoriza también para poder hablar de verdadero paralelismo [25]. De todas formas también hay que notar que la significación del verbo *bōʾ* no es la misma en los dos versos; en v.4a =

ʿmd, cf E Jenni, THAT II, 329 b)

[18] Cf *Commentarius*, 253s

[19] Escribe N Lohfink el cosmos «se presenta ante la vista como el escenario para la danza del cambio de las generaciones, como [la] *tierra* Como escenario del cambio de las generaciones » (*Die Wiederkehr*, 133)

[20] A Lauha (*Kohelet*, 34) comenta «La representación dramatica presupone que el escenario perdura» y J L Crenshaw habla de «una gran ironía», a saber, «el escenario en el que se representa el drama humano dura más que los mismos actores» (*Ecclesiastes*, 62) Este pensamiento está inspirado en el comentario de san Jerónimo a 1,4

[21] Así N Lohfink en este contexto «Naturalmente *ʿôlām* 'eternidad' no debe tomarse en el sentido de un concepto metafísico de eternidad, sino simplemente como 'tiempo ilimitado'» (*Die Wiederkehr*, 133) Todavía N Lohfink sugiere que *ʿōlām* es «un giro litúrgico que le era familiar al lector originario en sus oraciones» (*a c* , 133) Esto es muy posible, pero no creo que solo por esto el judío piadoso pudiera siquiera confundir la «eternidad» de Dios con la «eternidad» de la tierra o del cosmos

[22] El modo de pensar de Qohélet no es apocalíptico (cf H P Muller, *Der unheimliche Gast*, 457) Tampoco piensa Qohelet en un futuro escatológico (cf E Jenni, *Das Wort*, 22)

[23] Es conocido el uso que se hizo de Ecl 1,4b, y de otros textos de la Sagrada Escritura, en la controversia contra el sistema copernicano y en el caso Galileo Galilei, especialmente en los años 1616 y 1633 Pueden consultarse P de Vregille, *Galilee* DAFC II (1911) 147-192, E Vacandard, *Galilee* DThC VI/1 (1915) 1058-1094, F Soccorsi, *Il processo di Galileo* CivCatt 97/4 (1946) 175-184 429-438

[24] La expresión es de J L Crenshaw (ver *Ecclesiastes*, 63) La construcción de v 4a es sujeto-verbo, sujeto-verbo, y la de v 5a es verbo-sujeto, verbo-sujeto

[25] O, como escribe Bo Isaksson, de «manifiesto paralelismo conceptual» (*Studies*, 93)

viene (otra generación) y en v.5a = *se pone* (el sol), que estaría más acorde con *hōlēk: se va* (una generación).

En v.4 veíamos cómo el autor observaba un poco sombríamente la sucesión incesante, el cambio de las generaciones humanas ante la majestad siempre presente de la tierra. Como si quisiera comunicarnos el mensaje de que la naturaleza es más fuerte que el hombre, que todos los hombres, que la historia entera del género humano. Pero la cosa no es tan fácil. También la naturaleza, representada en este caso por el sol (v.5), el viento (v.6), los ríos y el mar (v.7), está dominada por la ley implacable de la sucesión y del cambio; también ella muestra sus flancos débiles; tampoco ella es perfecta, antes bien está siempre en camino sin llegar jamás a alcanzar un término que suponga el descanso perfecto, la plenitud.

El sol es el ser más llamativo de la naturaleza, el más luminoso. Pero cada día vemos cómo el sol recorre infatigable su camino celeste de este a oeste; es como si naciera y muriera cada día (al salir el sol le llamamos *nacer* y al ponerse *ocaso*). Su nacimiento es glorioso, presidido por el resplandor siempre admirado de la aurora; su ocaso también es misterioso y sublime entre las lejanas llanuras y montañas o en la línea infinita del horizonte marino.

Pongámonos ahora en la situación de los antiguos, la de Qohélet. Ellos creían por lo general que la tierra era como un disco plano, rodeado de mares y de océanos por los bordes y de un abismo inferior, totalmente desconocido, donde reinaban las tinieblas y las aguas primordiales, profundas.

Sale el sol y con él parece que resucita el universo, la vida vuelve a la vida; *se pone el sol* y con su puesta llegan las tinieblas, llega la noche y con ella se anticipa el reino de la muerte, todo se paraliza; hasta el sueño es símbolo de la muerte. Pero el sol tiene una cita precisa a la que jamás ha faltado. Se pone el sol por el poniente y unas horas después aparece radiante por el levante. ¿Qué ha hecho durante la noche?

Qohélet conocía con toda seguridad lo que decían los sabios egipcios y muy probablemente también lo que se imaginaban los griegos [26]. No parece, sin embargo, que tenga muy en cuenta ninguno de los mitos paganos: no habla ni de barca, ni de carros, ni de caballos del sol. Por el contrario, la imagen que nos presenta del sol no es la de un héroe mitológico que haga un viaje nocturno con medios maravillosos y llegue descansado y renovado a su punto de cita antes del amanecer. Más bien v.5b nos sugiere la imagen de una persona o animal que ha tenido que hacer un esfuerzo continuado y agotador, por lo que *jadea por llegar a su puesto*. Con razón puede uno preguntarse si el autor no pretende de esta manera desmitificar la imagen del sol, elevado a la categoría de ser divino en todos los pueblos del entorno israelita. Los autores suelen recordar en este lugar al Sísifo mitológico que

[26] Sobre las teorías de los griegos véase O. Jessen, *Helios*: PW, XV 58-93 (especialmente 90-93); H. von Geisau, *Der Kleine Pauly*, II 999-1001. Sobre los egipcios cf. ANET 33.

pasa su vida intentando hasta la extenuación hacer llegar su pesada roca a la cima de la montaña y, cuando está a punto de coronar su proeza, ve cómo se desliza de nuevo ladera abajo el enorme peñasco. Así, el sol no descansa en su eterno caminar ni siquiera de noche; al final de una carrera nocturna agotadora llega a su puesto *y de allí vuelve a salir,* comienza de nuevo su tarea diurna y sin fin: *sale el sol, se pone el sol...* De esta manera nos decubre el autor otro ciclo de la naturaleza, pero subrayando la inutilidad del mismo, como si fuera una noria que da vueltas y más vueltas, pero sin sacar agua, con los cangilones siempre vacíos.

6. *Camina al sur, gira al norte:* Como ya dijimos al principio, en la presente perícopa predominan los participios; en v.6 totalmente, todos los verbos están en participio. En contra de G y Vg el que *camina y gira* es *el viento,* no el sol [27].

Continúa Qohélet observando los fenómenos de la naturaleza. En v.5 ha subido hasta la cima de las reflexiones al tratar sobre el curso del sol; ahora en v.6 desciende a algo más accesible y cercano, aunque no visible: a las evoluciones del viento. En una visión cósmica Qohélet ha reflexionado en primer lugar sobre *la tierra* (v.4b), después sobre *el sol* (v.5) y ahora sobre *el viento,* que ocupa el lugar intermedio. Si vemos que el sol camina de este a oeste, el viento completa los cuatro puntos cardinales con el *sur* y *el norte* [28].

Gira y gira... el viento, y vuelve... a girar: Del sol podía Qohélet afirmar, según lo que observaba, en qué dirección caminaba: de este a oeste; del viento no puede predecir cuál va a ser la dirección de sus giros. Esto nos recuerda la palabra de Jesús a Nicodemo: «El viento sopla donde quiere; oyes su rumor, pero no sabes ni de dónde viene ni adónde va» (Jn 3,8). También era Jesús un fino observador de los fenómenos de la naturaleza, como Qohélet.

En el v.6 se repite cuatro veces la raíz *sbb (girar),* también se repite el verbo *hlk (ir, caminar)* y el sustantivo *rwḥ (viento)*: recursos estilísticos que el autor emplea con maestría para dar más énfasis a la idea dominante del movimiento sin rumbo fijo, que a su vez refuerza el pensamiento central de la perícopa: la sucesión, el movimiento incesante sin saber para qué.

7. *Todos los ríos caminan al mar*: El v.7 cierra la perícopa que comentamos. En ella se ha tratado de *la tierra* (v.4b), del *sol* (v.5), del *viento* (v.6) y finalmente de los *ríos* y del *mar.* No es extraño que algunos autores vean aquí cierto influjo de la filosofía griega que disputaba sobre los cuatro elementos fundamentales de la naturaleza: *la tierra, el fuego, el aire* y *el agua.*

Nunca se podrá probar que el autor de 1,4-7 no pensaba en la teoría griega de los cuatro elementos; pero lo que salta a la vista es la diferencia tan

[27] Ver nota filológica.

[28] Ésta parece ser la explicación más plausible de que se nombren *el sur* y *el norte*: y no otras direcciones del viento. No hay lugar, por tanto, para las consideraciones sobre las direcciones dominantes del viento en Egipto o en Palestina, dato que revelaría el origen de Qoh. Estamos, pues, con R. Braun (cf. *Kohelet,* 59) y en contra de H.W. Hertzberg (cf. *Palästinische,* 63s).

notable que existe entre una exposición filosófica sobre los elementos constitutivos del universo y lo que leemos en este poema. No trata Qohélet de *principios* generales, sino de realidades sensibles, visibles y tangibles; no de la *tierra,* del *fuego,* del *aire* y del *agua* como elementos primordiales, sino de *la tierra* o suelo y conjunto de seres que componen su inmensa mole, del *sol* o luminaria mayor en el cielo, del *viento* que sopla suave y a veces violento pero siempre sin rumbo fijo y de las corrientes de agua que fluyen siempre hacia el lugar de reunión, el *mar,* ancho y misterioso.

En la exposición no ha seguido un esquema de inspiración platónica o estoica, sino otro más concreto de orientaciones lineales, rigurosamente semítico, a saber, en vv.4-5 domina la vertical: *tierra - sol,* en v.7 la horizontal: *ríos* y *mar* y en el verso intermedio 6 *lo circular: los giros del viento.* La originalidad es total y la forma poética, de lo que dejamos constancia anteriormente.

Todos los ríos: La palabra que utiliza el autor, y que hemos traducido por *río,* es *naḥal,* aunque su significación propia es *corriente de agua,* sea ésta permanente o no, grande o pequeña. La palabra normal para designar al Eufrates o al Tigris o al Nilo es *nāhār* y no *naḥal.* En Palestina el río por antonomasia es el Jordán, la principal corriente de agua que alimenta al Mar Muerto. No abundan las corrientes permanentes o ríos en Palestina. Verdaderos afluentes del Jordán se pueden contar muy pocos. En la parte occidental están el Jālūd, que viene de la llanura de Esdrelón, y el Fāriʿah, que recoge las aguas de las montañas de Samaría. Por el este confluyen en el Jordán afluentes más importantes, generalmente encajonados en imponentes cañones. El Yarmūk desemboca en el Jordán a unos 8 Km. más abajo del lago de Genesaret; el Zerqā (Jabbōq), que viene de Ammán. Además se pueden contar como ríos, al menos en sus últimos tramos, el Wadi Mujib (Arnón), que a su vez recibe al Wadi Wala o Heidān por la derecha, poco antes de verter sus aguas en el Mar Muerto. Por último, el Wadi Ḥeṣā (Zéred) que desemboca en el extremo sur oriental del Mar Muerto [29]. Todas las demás corrientes de agua en Palestina o son muy pequeñas y no merecen el nombre de río, sino el de arroyo, o son torrentes que solamente fluyen cuando llueve, siendo sus cuencas simples ramblas secas o cañones arenosos profundos.

La sentencia de Qohélet: *todos los ríos,* no hay que tomarla al pie de la letra, sino en un sentido generalizante. El autor sabe muy bien que no todas las corrientes de agua van al mar; muchas se las traga la tierra.

Caminan al mar: El verbo *hlk*: ir, caminar, lo utiliza el autor en este verso tres veces; dos en participio (v.7a y 7c) y una en infinitivo constructo (v.7d). Nosotros lo hemos traducido las tres veces de la misma manera, ya que el contexto es el mismo en los tres casos y no hay motivos para cambiar. El

[29] Para la descripción hidrográfica del Jordán y del Mar Muerto, cf M Du Buit, *Géographie de la Terre Sainte,* París 1958, 23-25, A Gonzalez Lamadrid, Jordán *Enciclopedia de la Biblia,* IV 608-612, R Sánchez, *Mar Muerto Enciclopedia de la Biblia,* V 340-343

sentido es derivado, ya que propiamente sólo *caminan* los seres vivos que tienen pies o patas; pero se admite universalmente este sentido metafórico y, por lo tanto, su aplicación a los ríos y a toda corriente de aguas [30].

El mar que tiene presente el autor es, principalmente, el Mar Muerto, pues en él confluyen el Jordán y algunos de los otros ríos y torrentes principales de Palestina. Lógicamente también debe pensar en el gran mar occidental o mar Mediterráneo, donde va a morir el Nilo; en el actual Golfo Pérsico, donde desembocan el Éufrates y el Tigris, y en todos los otros mares que rodean las tierras, conocidas o desconocidas, ya que la sentencia tiene valor universal.

Y el mar no se llena: Esta es la conclusión a que se llega, después de observar durante largo tiempo, cómo van afluyendo al mar los ríos, grandes y pequeños. El nivel de las aguas siempre es el mismo. Naturalmente se trata de una observación como la de los antiguos, que no contaban con aparatos de alta precisión como los de los modernos. La conclusión pertenece al patrimonio común humano, por lo que no nos extraña leer en Aristófanes la siguiente observación: «El mar no crece, aunque los ríos desembocan [en él] sin cesar» [31].

A donde los ríos caminan, hacia allí vuelven ellos a caminar: Esta doble sentencia es objeto de una discusión muy enconada y seria. En cuanto a la construcción en hebreo véase la nota filológica. Fundamentalmente se trata de averiguar si el texto afirma que los ríos van al mar, *de donde* otra vez vuelven a fluir, o, si solamente afirma que los ríos van al mar y así siguen siempre yendo. En favor de la primera sentencia hay testimonios muy venerables, como la versión griega (G), la Vg [32], la versión de san Jerónimo [33] y muchos comentaristas modernos [34]. La segunda sentencia no tiene en su favor versiones antiguas pero sí modernas, y cada vez más [35].

La argumentación, sin embargo, creo que se inclina, y con mucho, a favor de la segunda sentencia que defendemos [36]. La única dificultad consi-

[30] Este sentido metafórico no tiene nada que ver con el sentido moral que también es frecuente en *caminar, andar,* cuando se aplica a las conductas humanas, así lo utilizan moralistas y poetas Unido a *ríos* y *mar*, lo encontramos en las *Coplas* de Jorge Manrique *por la muerte de su padre*, estrofa 3ª «Nuestras vidas son los ríos / que van a dar en la mar, / que es el morir, / allí van los señoríos / derechos a se acabar / y consumir, / allí los ríos caudales, / allí los otros medianos / y más chicos, / y llegados, son iguales / los que viven por sus manos / y los ricos»

[31] *Las Nubes*, 1293s

[32] «Ad locum *unde exeunt* flumina revertentur [ver ed crítica] ut iterum fluant»

[33] «Ad locum *de quo* torrentes *exeunt*, illuc ipsi revertuntur, ut abeant»

[34] Véanse A Allgeier, *Das Buch*, 21s, A Bea, *Liber*, 1, K Galling, *Der Prediger*, 85s, L Di fonzo, *Ecclesiaste*, 128s, F Ellermeier, *Qohelet* I 1, 198s, N Lohfink, *Kohelet*, 22, *Die Wiederkehr*, 138

[35] Así, por ejemplo, la defienden G Gietmann, *Commentarius*, 75s, D Buzy, *L'Ecclesiaste*, 206, F Notscher, *Das Buch*, 540, R Gordis, *Koheleth – the Man*, 146 y 206, H W Hertzberg, *Der Prediger*, 68 71s, N Fernández Marcos, 761, A Lauha, *Kohelet*, 35

[36] Ya Fr Delitzsch deshacía en parte los argumentos de orden filológico (cf *Commentary*, 223) Pero el que más se ha empeñado en refutar los principales argumentos de la sentencia primera ha sido H W Herztberg (cf *Der Prediger*, 71)

derable en contra de lo que defendemos parece residir en que, si no se admite el perpetuo movimiento circular de las aguas ríos – mar – rios, parece que se rompe la corriente de pensamiento iniciada en v 4 y continuada en vv 5-6 En v 4 se afirma el perpetuo movimiento de las generaciones, en v 5 el sol sale, se pone y vuelve a salir, en v 6 el viento gira y gira sin parar, pero en v 7 los rios fluyen hacia el mar y se niega que en el texto se diga que vuelvan a salir del mar ¿Donde estaria, pues, el punto de contacto entre v 7 y los versos anteriores? La respuesta, sin embargo, no parece dificil Los ríos caminan al mar, y siguen caminando al mar una y otra vez sin cesar A pesar de eso *el mar no se llena* Esto no parece tener sentido Éste es el sinsentido del fluir y fluir de las aguas al mar que nunca consiguen su finalidad, llenar el mar Si se admitiera que los ríos se alimentan de las aguas del mar, como afirma la sentencia primera [37], ya no cabria admirarse de que *el mar no se llena,* puesto que la misma cantidad de agua que entra vuelve de nuevo a salir Pero el texto sagrado no dice nada de esto, ni es necesario suponerlo para su recta explicación

Tienen razón los que dicen que a Qohélet lo que de verdad le interesa es el hombre, los grandes problemas del hombre, pero no en abstracto, como si él fuera un simple amante de las especulaciones acerca del hombre Qohélet se preocupa y mucho del hombre concreto, porque sus reflexiones parten de si mismo, de su situación personal Ésta no era en modo alguno desesperada, sino más bien la de un hombre bien acomodado Pero Qohelet no encuentra respuestas satisfactorias a las preguntas más acuciantes del hombre Qohélet no sabe para qué está en este mundo, cuál es el sentido de la vida humana y de todo lo que la constituye, es creyente, sin duda, pero no comprende qué relación puede tener su fe en Dios con los problemas entre los hombres la justicia o injusticia, la riqueza o la pobreza, la piedad o impiedad, la sabiduria o la necedad, la vida o la muerte, la suerte o la desgracia, etc Ésta es la concepción teológica que subyace a las especulaciones de Qohelet sobre el sinsentido de tantas cosas como observa Hasta la misma naturaleza es prueba de todo esto en sus fenómenos mas representativos, como ha observado en 1,4-7

Y no solo la naturaleza Tambien la historia es un testimonio del sinsentido que todo lo invade, como va a seguir mostrando Qohelet en la segunda parte de su poema

2 2 Observaciones sobre la historia 1,8-11

1,8 Todas las cosas cansan
y nadie es capaz de expresarlas
No se sacian los ojos de ver
ni se hartan los oidos de oir

[37] L Alonso Schokel que se apunta a esta sentencia, comenta El v 7 «parece suponer que el agua de los rios llegada al oceano, baja al oceano inferior y lo atraviesa para volver a salir en los manantiales Es la vieja concepcion de un oceano subterraneo unificado» (*Sabiduria*, 20)

9 Lo que paso eso pasara,
lo que sucedio eso sucedera
nada hay nuevo bajo el sol
10 Si de algo se dice
«mira, esto es nuevo»,
ya sucedio en otros tiempos
mucho antes de nosotros
11 Nadie se acuerda de los antiguos
y lo mismo pasara con los que vengan
no se acordaran de ellos sus sucesores

8 «cansan» = *y'gē'îm* como participio activo son fatigosas o causan molestias A B Ehrlich corrige el texto por el participio piel = *myagg'ʿîm*, que explica por la caida de la *m* inicial a causa de la otra *m* que le precede (cf *Randglossen,* 56) Esto lo niega R Gordis (cf *Koheleth the Man,* 207) y G F Hasel no lo considera ni recomendable ni necesario (cf TWAT III, *s v yagāʿ*, 417) «nadie» lit «el hombre no» «es capaz de» BHS propone *l'y'kalleh* «nadie termina de» (hablar), que no parece improbable (cf *Diccionario biblico,* 335b) «expresarlas» lit «hablar», sin complemento «no se sacian los ojos de» en hebreo en singular, lo mismo respecto a «los oidos» El verbo *sabaʿ*, construido con *l*, es un hapax en la Biblia (cf F Piotti, *Osservazioni* [1977], 52) En Qoh 4,8 se encuentra con acusativo y en 6,3 con *min* (cf M Dahood, *Qoheleth and Northwest,* 349s, F Piotti, *La lingua,* 188 192) «ni se hartan los oidos de oir» lit «ni se llena el oido de oir»

9 «lo que» *«mah šše* = pronombre interrogativo y relativo es caracteristico de Qoh, en 3,15 22, 8,7, 10,14 significa *id quod,* que en hebreo clasico se expresaria con *'sr* y en 6,10 y 7,24 significa *quidquid,* que en normal hebreo seria *kl ' šer»* (M J Dahood, *Canaanite Phoenician,* 45), tambien Ch F Whitley, *Koheleth,* 10 «paso pasara» lit «fue sera» P Jouon (111i y 113a) defiende una traduccion en presente del segundo termino eso *pasa,* Bo Isaksson tambien lo traduce en presente (cf *Studies,* 75 110) Vg erroneamente interpreta *Quid est quod fuit?*

10 «esto» corresponde a *zeh,* pronombre demostrativo masculino, por el neutro *ot* «ya» = *k'bar,* es un arameismo que solo aparece en Qohelet «mucho antes de nosotros» = *' ser hayah* lit *que fue* antes de nosotros, por *que fueron* es posible el singular, porque se considera a *ʿolamîm* (antecedente del relativo) como plural colectivo (cf Ges K, 145 n) BH[3] corrige *hayū,* eliminando la dificultad, pero no es necesario Ch F Whitley, por su parte, lo explica de otra manera «*ʿlmym* parece tener la fuerza de un singular en ciertos pasajes biblicos [cf Is 26,4, 45,17 y Dan 9,24, en otros como 1 Re 8,13 y Sal 61,5, es adverbio] Es probable que, al ser *ʿlmym* aqui en Kohelet un termino enfatico para un largo periodo de tiempo, pueda traducirse en singular 'ya sucedio *en la epoca* que fue antes de nosotros'» (*Koheleth,* 11)

11 «Nadie se acuerda de» lit «no hay recuerdo de» *zikrôn* (recuerdo de) no es una forma absoluta, como pensaba F Delitzsch, a semejanza de *yitrôn* y de *kišrôn* (cf *Commentary,* 225), sino estado constructo antes de *lamed* (cf Ges -K, 130a, R Gordis, *Koheleth the Man,* 208, Ch F Whitley, *Koheleth,* 12) «Sus sucesores» con los que seran en ultimo lugar, o, simplemente *que seran en ultimo lugar* o al final (cf Vg)

1,8-11 De Qoh 1,8-11 aprendemos que Qohelet, ademas de observar los fenomenos de la naturaleza, observa el discurrir de la historia humana

bastante más apasionadamente que el curso de la naturaleza. De él podemos suponer con fundamento que era un buen conocedor de la historia de su pueblo y de su entorno cercano y más o menos lejano. También de esto ha dejado constancia en su libro. Unas veces lo sentiremos más próximo a la realidad humana; otras veces más lejano, pero nunca indiferente.

8. Ante todo se propone el problema de si el v.8 en su totalidad pertenece o no al poema [1]. Sin embargo, la pura conveniencia en la crítica literaria o en la mejora de una estructura no son suficientes motivos para negar la originalidad de un verso que ciertamente resulta molesto. Por lo tanto habrá que intentar dar una explicación plausible antes de llegar a la situación límite de tener que eliminar todo el v.8 o parte de él.

Una solución o un principio de solución nos lo ofrece T. Nishimura y consiste fundamentalmente en considerar a v.8a como un mashal en sí, pero que en el contexto actual adquiere nuevas dimensiones hacia atrás y hacia adelante. V.8a tiene sentido completo en sí [α : «todas las cosas cansan / β: y nadie es capaz de expresarlas»], prescindiendo por ahora de la diversidad en las versiones. Según él, lo que verdaderamente da cohesión a lo que parece dispar es el método o procedimiento seguido fielmente por el sabio y que sostiene a la misma estructura del poema; este método, que el autor llama *inductivo,* consta de dos fases: la primera es la de la *observación* de la realidad, la segunda es la de la *evaluación* o del enjuiciamiento del momento existencial y humano. Así pues, «si el v.8a es un mashal independiente y v.8aα en su forma actual designa una observación sobre la naturaleza, mientras que v.8aβ es un juicio sobre el hombre, todo se aclara» [2].

Si ahora analizamos el v.8a con relación a su contexto, descubrimos que «el v.8a [una observación] sigue a las observaciones de los vv.4-7» [3]; v.8b parece que está de más en esta explicación [4]. La función complementaria de v.8 la estudiaremos en el momento de su explicación.

De todo el v.8 podemos decir que es un verso puente o de transición. Una de las razones por las que muchos prefieren traducir *dᵉbārîm* por cosas es precisamente porque «es mejor interpretar la cláusula [v.8a] referida a los

[1] T Nishimura recuerda que «desde el punto de vista de la crítica literaria se ha notado hace tiempo que el v 8 ( ) desentona del conjunto de los vv 4-11 y que, si se omite, los vv 4-7 se unen mejor a los vv 9-12» (*Un mashal,* 607) De hecho es muy significativa la interrogación de A Barucq la observación del v 8 «¿no sería una 'nota' tal vez marginal, un reparo de un lector de Qohélet?» (*Ecclesiaste,* 62 = *Eclesiastés,* 63) T Nishimura llega a conceder como posible que v 8 sea una glosa, pero matiza muy agudamente «El v 8b hace pensar en una nota marginal, sin embargo, es indispensable», puesto que apoya y sostiene la estructura de este mashal (*Un mashal,* 608)

[2] T Nishimura, *a c* , 607

[3] T Nishimura, *Ibidem* Véase lo que enseguida diremos acerca del carácter de transición de v 8.

[4] T Nishimura lo considera «una nota marginal» y además de carácter secundario, como explícitamente afirma «El v 8b, al ser un elemento secundario, habría sido añadido para subrayar sólo el v 8aβ, haciendo así de contrapeso al v 8aα» (*a c* , 605)

fenómenos descritos anteriormente» [5]. El mismo comienzo del verso: todas las cosas *(kol-hadd^e bārîm)*, nos está recordando el del v.7: todos los ríos *(kol-hann^e ḥālîm)*. Que v.8 sea introducción de los versos que siguen, nos parece evidente a los que consideramos vv.8-11 como la segunda parte del poema: es el inicio de la reflexión sobre la historia humana [6].

Estas consideraciones previas a la interpretación del v.8 nos dan una idea de su complejidad; las que siguen nos convencerán más de ello, si es que no lo estamos ya. Causa de tal complejidad y de la dispersión de pareceres sobre el v.8 radica fundamentalmente en la naturaleza del mismo, que, en mi opinión, es pretendidamente equívoco, es decir, polivalente [7]. Pero vengamos ya al texto mismo y a su interpretación.

Todas las cosas cansan: Necesariamente tenemos que justificar nuestra versión, puesto que la gran dificultad de v.8a radica precisamente en los dos vocablos que hemos traducido por las cosas *(d^e bārîm)* y *cansan (y^e ge^c îm)*.

No nos hacemos ilusiones en nuestro intento, puesto que desde que el texto hebreo se tradujo al griego y al latín hasta nuestros días siguen en pie las mismas dificultades; sólo queremos hacer conscientes a los lectores de la dificultad intrínseca al texto original y justificar razonablemente nuestra versión. La historia de la interpretación del v.8 nos enseña que parece que siempre estaremos condenados a renovar los intentos de aproximación al texto original, para descubrir lo que pensaba el autor sagrado al escribir su texto; la empresa es casi imposible. El autor no encontró en este caso la fórmula adecuada; objetivamente es oscura y difícil.

Todos los autores, antiguos y modernos, declaran que *dābār* puede traducirse tanto por *palabra* como por *cosa* o sinónimos [8]. El contexto será, pues, el que determine si es *palabra* o *cosa* el significado pretendido por el autor. En nuestro caso, ya lo hemos dicho, ni siquiera el contexto nos saca de dudas, como demuestran los testimonios antiguos y modernos [9].

[5] R Gordis, *Koheleth – the Man*, 207 Lo cual niegan generalmente los que traducen *d^e bārîm* por *palabras* (cf K Galling, *Der Prediger*, 88)

[6] N Lohfink lo ve como resumen y conclusión de v 4-7 y como introduccion al «nuevo tema del poema el hombre» (*Die Wiederkehr*, 140)

[7] Por esto tiene mucha razón N Lohfink al afirmar, a proposito de la version del v 8, que «otra vez necesariamente cualquier traduccion es más precisa que el texto original» (*Die Wiederkehr*, 139), ya que define su indefinición, pone limites a su amplitud con el peligro de dejar fuera algo de su contenido y de ser causante, en cierta medida, de su empobrecimiento

[8] J de Pineda escribe «Eadem vox originalis non solum *rem*, sed primo *vocem*, aut *verbum* proprie significat, deinde etiam *rem* quamcumque, quae verbo explicari potest» (*In Ecclesiasten*, 169a) Cf A Bea, *Liber*, 1 nota a v 8, A Lauha, *Kohelet*, 35, H -P Muller, *Der unheimliche Gast*, 443, donde se expresa así «V 8 por medio de la palabra-clave *hadd^e bārîm*, que al mismo tiempo significa 'las palabras' y la realidad en ellas comprendida, 'las cosas'», T Nishimura, *Un mashal*, 609 612, que a «palabra» añade «proverbio», especie de congelación de palabra «palabra fijada en proverbio, cosa atrapada por palabra» (611), N Lohfink también dice que «dābar significa tanto 'cosa' como 'palabra'» (*Die Wiederkehr*, 139)

[9] Valgan como muestra los siguientes representantes Traducen *d^e barîm* por *palabras* LXX (λογοι), Jerónimo (*sermones*), A Bea (*sermones*), H W Hertzberg, A Lauha, K Galling, D Michel (cf *Untersuchungen*, 6s) Otros prefieren traducir *d^e bārîm* por *cosas*, asi Vg y muchos modernos Nosotros hemos traducido tambien por cosas, condicionados en gran parte por la

Todas las cosas: Anteriormente hicimos una breve referencia a la discusión acerca de si v.8 se relacionaba con v.4-7 o más bien se adelantaba a v.9-11; ahora volvemos a plantearnos la cuestión, puesto que se trata de ver la fuerza que hay que atribuir a la expresión todas la cosas... ¿Es una *conclusión* o más bien una *tesis* que se propone probar el autor? Si es una *conclusión,* evidentemente supone las reflexiones que el autor ha hecho en vv.4-7; si es una *tesis* o proposición, está íntimamente ligado a vv.9-11. Aun en este caso se podría considerar una *conclusión* adelantada, pues se supone que el autor, antes de dejar asentado v.8a ya tiene experiencia y conocimiento de lo que afirma en vv.8-11.

Creemos que *todas las cosas* en primer lugar y principalmente hace referencia a vv.4-7, al incesante paso de las generaciones, a la carrera sin fin del sol, del viento y de los ríos; *todo,* al parecer, sin finalidad, inútilmente. Pero de ninguna manera excluimos que *todas las cosas* de v.8a sea un anticipo de los vv.9-11, pues esta segunda parte del poema confirma la tesis general del autor desde el punto de vista del hombre en la historia.

Todas las cosas *cansan,* son fatigosas (LXX), penosas, graves (san Jerónimo). *y^e^ge^c^îm* es la segunda palabra-clave del v.8, y para el sentido del verso más decisiva aún que *d^e^bārîm,* puesto que en toda hipótesis califica a *d^e^bārîm* y refleja el tono del versículo, de vv.9-11 y, en cierto sentido, de todo el poema 1,4-11. Ya se considere como adjetivo verbal o participio, es una *observación* de la realidad y fundamento del *juicio* que sigue [10].

La significación de *y^e^ge^c^îm* puede ser activa o pasiva, según lo manifiestan las versiones antiguas y modernas [11]. Si se acepta el sentido pasivo, el cansancio de las cosas habrá que tomarlo en un sentido figurado. Además de lo infrecuente de la figura retórica no es fácil descubrir un sentido plenamente coherente y fluido con el contexto [12]. El sentido activo de *y^e^ge^c^îm* está bien atestiguado entre los autores antiguos [13] y entre los modernos [14]; encaja

interpretación que hemos dado a *y^e^ge^c^îm*

[10] Cf T Nishimura, *Un mashal,* 612, G Ogden, *Qoheleth* [1987], 32

[11] Expresamente lo afirma J de Pineda (cf *In Ecclesiasten,* 169 171a Ch F Whitley menciona tambien aquí el sentido adjetival «todas las cosas están *cansadas*» *(Kohelet,* 10), o como parafrasea D Buzy «Todas las cosas están *en un estado de fatiga*» *(L'Ecclésiaste,* 206b) R Braun encuentra cierta semejanza en un pensamiento de Menandro «Pues todas las cosas se cansan en su duración» (cf *Kohelet,* 60), también N Lohfink cita a Menandro en *Kohelet,* 22

[12] Confesamos que no son éstas unas razones convincentes para desechar el sentido pasivo, pero preferimos ir por otros derroteros que no compliquen la perícopa más de lo estrictamente necesario

[13] J de Pineda nos hace un breve resumen de la interpretación activa de la raiz *yg^c^* entre los antiguos «Activamente con Aquila [cosas o discursos] *que causan molestias* Lo que admitió Kimhi al decir que el cansancio y la fatiga se les atribuye a las mismas cosas, porque a los que se ocupan de ellas les sobrevienen molestias y fatiga El mismo sentido es el de Septuaginta y el de versiones antiguas *Omnes sermones graves,* porque se aprenden con gran trabajo, como dice san Jerónimo» *(In Ecclesiasten,* 169a)

[14] R Gordis nos da la version al mismo tiempo que la explica de la manera siguiente «Es mejor interpretar la clausula [1,8a] referida a los fenómenos antes descritos 'Todas las cosas son fastidiosas', porque se repiten a sí mismas *ad infinitum* y *ad nauseam*» *(Koheleth – the Man,* 207). Gordis ilustra la sentencia de Qohélet con una de Horacio «La palabra [*y^e^ge^c^îm*] es un epíteto

perfectamente con los vv.4-7: tanto cambio y movimiento sin que se alcance una meta producen fastidio, molestias, cansancio, es decir, *cansan*.

V.8aα nos sirve de introducción a vv.8aβ-11. La estructura de v.8aβ-8b nos lo pone aún más ante los ojos. Con tres esticos, cada uno de los cuales consta con simetría perfecta de una negación + un verbo en imperfecto (poder, saciarse, llenarse) + un sujeto (hombre, ojos, oídos) + un verbo en infinitivo precedido por la partícula *le* (los dos primeros: hablar y ver) o *min* (el tercero: oír) [15].

Nadie es capaz de expresarlas: Otra vez podemos ver cómo Qohélet se aparta del sendero común de la sabiduría tradicional. Según el común sentir de los semitas el nombre, la palabra, da ser a las cosas, atribuyendo a la palabra un poder casi mágico, el de hacerlas: una cosa sin nombre equivale a no existir. El hombre es el único ser de la creación que puede hablar; por esto es el único señor de ella y manifiesta su señorío por medio de la palabra (cf. Gén 2,19-20). En la corriente sapiencial el sabio es el dominador de la palabra por excelencia, y más en una cultura fundamentada en la tradición oral. Si ahora leemos que *nadie es capaz de expresar* las cosas, esto quiere decir que el poder de la palabra ha fracasado, y con ello que el hombre carece de ese poder mágico sobre la realidad, que la realidad supera al hombre y no al revés, como se había creído hasta Qohélet. Esta es una razón más que suficiente para que Qohélet se muestre crítico ante una corriente de sabiduría demasiado superficial y optimista, y se afiance cada vez más en su escepticismo ante la realidad. Lo cual se confirma además claramente con v.8b en sus dos hemistiquios sobre *los ojos* y *los oídos*.

Ya hemos hablado suficientemente sobre la función complementaria de v.8b con relación, sobre todo, a v.8aβ. Al decir de *los ojos* (del ojo) que *no se sacian de ver* y *de los oídos* (del oído) que no se hartan (no se llenan) de oír, ¿se refiere el autor a *la insaciabilidad* de los sentidos humanos? [16].

Vista la disparidad de opiniones, justamente podemos y debemos preguntarnos cuál es la interpretación más coherente con el texto. La pregunta vale lo mismo para v.8bα que para v.8bβ, pues, aunque se diferencian en la construcción [uno: verbo precedido de *l^e*, otro: verbo precedido de *min*], el

con significación transferida (cf la frase de Horacio *tarda podagra* [*Sát* I,9,32], lit 'la lenta gota, la gota que dificulta al enfermo')» (*Ibídem*) Antes que Horacio ya Cátulo (71,2) había hecho uso de la expresión *tarda podagra*

Los lexicógrafos también atestiguan el sentido activo, G F Hasel escribe «El adjetivo *y^ege^cîm* parece que señala un proceso activo en el difícil pasaje de Qoh 1,8a» (ThWAT III, *s v*, *yagā^c*, 417) Sabemos que Hasel se alinea con los que traducen *d^ebārîm* por *palabras*, pero esto no afecta en nada nuestra tesis, él propone «Literalmente la sentencia en Qoh 1,8a puede ser traducida 'todas las palabras son fatigosas'» (*Ibídem*)

[15] Cf T Nishimura, *Un mashal*, 606, también hace notar que la simetría no es del todo perfecta, pues *hombre* no es del mismo orden que *ojos* y *oídos*, ni los verbos pertenecen todos a la misma categoría ni las partículas son perfectamente equiparables

[16] Así piensan algunos comentaristas (cf W Zimmerli, *Das Buch des Predigers*, 149, A Barucq, *Eclesiastes*, 63) No es éste el parecer de otros muchos que, como V Zapletal, relacionan v 8b con la perpetua monotonía de la repetición de lo mismo (cf V Zapletal, *Das Buch*, 97, también J Steinmann, *Ainsi*, 47)

sentido es el mismo [17]. Defendemos que con mucha probabilidad Qohélet no excluía ninguna de las dos sentencias. A Qohélet le gustan las ambigüedades, ya hemos tenido ocasión de comprobarlo y a la largo del comentario no faltarán más oportunidades para descubrir lo mismo. Qohélet se ve atrapado por el deseo de saber y conocer más y más: la insaciabilidad del hombre en general y del sabio en particular, y la triste realidad de las limitaciones humanas, tan subrayada por Qohélet en todos los órdenes, especialmente en el área de los conocimientos. El hombre desea conocer todo lo relativo a la naturaleza, sus maravillosos e indescifrables misterios, todo lo que tenga que ver con el hombre como miembro de una sociedad y como individuo. Por todos lados no descubre más que incoherencias y caminos sin salida: ¿Adónde vamos? En cuanto a Dios, en el que cree firmemente, no comprende nada: ¿Cuáles son sus sentimientos para con el hombre? ¿Cuáles deben ser las justas relaciones del hombre con Dios? Sin duda que conoce lo que se enseña en su pueblo sobre todo esto y sabe que en la sinagoga se leen y explican cada sábado la Ley y los Profetas de Israel. Pero también conoce lo que dicen los sabios desde siempre y, sin embargo, no lo acepta, a todo pone un signo de interrogación, la duda lo consume. No debería, pues, extrañarnos que afirme rotundamente que ni los ojos se sacian jamás de ver, por mucho que vean, ni los oídos se hartan o se llenan de tantas cosas como oyen. Si el mar jamás *se llena,* aunque no cesan de afluir a él corrientes de agua, tampoco se llenan los oídos, es decir, el hombre, por mucho que oiga: su capacidad de percepción es mayor que todas las percepciones de una vida [18].

No se detiene Qohélet en reflexionar sobre las causas por las que nada puede satisfacer o llenar los sentidos, es decir, al hombre; pero deja abierta la puerta a tales reflexiones, cosa que harán profusamente los comentaristas posteriores al discurrir sobre la naturaleza del hombre, abierta a lo infinito, porque ha sido hecha a imagen y semejanza de Dios. Pero en esto ya no pensaba Qohélet. En lo que sí pensaba era en la experiencia del hombre en la historia, como se va a manifestar en v.9 y siguientes.

Vv.9-11. Según nuestra división de la perícopa a los vv.4-7(8): reflexiones centradas en la naturaleza, siguen los vv.9-11: reflexiones que tienen por centro al hombre. Los vv.9-11 forman una unidad temática; en este sentido el v.9 lleva consigo a los vv.10-11.

Al analizar 1,4 descubrimos en él una antítesis, a saber, el movimiento o paso de las generaciones humanas (v.4a) frente a la permanencia o estabilidad de la tierra (v.4b). Esto era como la síntesis del contenido del poema

[17] T Nishimura compendia «Las dos *lᵉ* en los v 8aβ y 8bα son diferentes en sus funciones, y *lᵉ* + un infinitivo como complemento del verbo *śbʿ* es único en el Antiguo Testamento [cf E. Podechard, *Ecclésiaste*, 242, M Dahood, *Qoheleth* (1962), 349s] Por el contrario, el segundo *lᵉ* del v 8bα y la *min* del v 8bβ son perfectamente paralelos en su sentido» (*Un mashal,* 607)

[18] Sobre la relación entre este verso 8bβ y v 7aβ, el del mar que no *se llena,* puede verse N. Lohfink, *Die Wiederkehr*, 141, R E Murphy, que dice «Otra inclusión, *mālēʾ / timmālēʾ* ('llenar'), mantiene unidos el mar y el hombre (vv 7-8), que nunca se llena o se satisface» (*Wisdom,* 133)

entero 1,4-11. En efecto, vv.5-7(8) corresponden al desarrollo de v.4b y vv.9-11 al del v.4a. La particularidad del v.8 ha quedado patente en la explicación precedente.

V.9. *Lo que pasó eso pasará, lo que sucedió eso sucederá*: Aun al lector más superficial llama la atención el ritmo del verso, lo escueto y, sin embargo, convincente de la forma de expresión. Fácilmente se observa el paralelismo existente entre v.9a y v.9b. Las buenas versiones procuran ponerlo de manifiesto, la nuestra también [19].

En cuanto al significado, ¿qué diferencia hay entre v.9a: lo que *pasó* (*hāyāh*) y v.9b: lo que *sucedió* (*na^{ca}śāh*)? Hay autores que relacionan el verbo ser (*hāyāh*) con los fenómenos de la naturaleza, y el verbo *hacer, ser hecho, suceder* (*ʿāśāh*) con las acciones humanas [20]; otros creen que es inútil intentar diferenciar una fórmula de la otra [21]; o bien solamente ven ciertos aspectos o conveniencias, pero de ninguna manera un argumento lingüístico decisivo [22]. Yo creo que el autor ha querido expresar lo mismo en v.9a y en v.9b, incluyendo, por supuesto, el ámbito de la naturaleza y el del hombre [23]. La variedad hay que explicarla únicamente por motivos de estilo.

Vuelve de nuevo el autor en v.9 al tópico de la repetición de las cosas (objeto de vv.4a.5-7), apoyándose ahora en la rueda del tiempo. La universalidad de la sentencia de Qohélet, hombre aferrado a la experiencia, es bastante sospechosa. ¿Con qué derecho afirma que se repetirá en el futuro lo que una vez ha sucedido? De esto ciertamente él no tiene experiencia.

Advirtamos que en la literatura sapiencial de orientación pesimista de Egipto y de Mesopotamia, y más tarde también de Grecia y de Roma, es un *lugar común*, un *tópico*, la repetición de los acontecimientos [24]. Cadenciosa y monótonamente se repiten los fenómenos de la naturaleza, los acontecimien-

[19] Entre los que han estudiado la estructura interna del v 9 sobresale F Rousseau (cf *Structure*, 205), ver también R Braun, *Kohelet*, 65

[20] Cf D Lys, *L'Ecclésiaste*, 127, donde se citan a C H H Wright, a G A Barton y a E Podechard, ver también a R B Y Scott, *Ecclesiastes*, 211

[21] Así se expresa D Buzy «La ley se enuncia en dos fórmulas sinonímicas *lo que ha sido será, lo que se ha hecho se hará*, entre las que sería superfluo buscar diferencias» (*L'Ecclesiaste*, 207a) D Lys parece que concede alguna probabilidad a la diferencia entre verso y verso, pues concede que «en 1,9, más que un paralelismo sinonímico, se puede ver un paralelo entre lo que es el mundo y lo que hace el hombre» (*L'Ecclesiaste*, 127)

[22] El mismo D Buzy admite que «a lo más se podría decir que el verbo ser conviene mejor a los fenómenos naturales *que son*, mientras que el verbo *hacer, hacerse*, conviene mejor a las acciones humanas *que se hacen* No hay razones para insistir más» (*L'Ecclésiaste*, 207a)

[23] Por esta razón san Jerónimo relaciona el v 9 con todo lo enumerado desde el verso 4

[24] Mesopotamia «La vida de ayer es la misma de todos los días» (ANET 425b), Egipto «Desde la primera generación hasta los descendientes se asemejan a los pasados» (citado por R Braun en *Kohelet*, 60), Grecia Un dicho de Pitagoras tiene un parecido sorprendente con la sentencia de Qoh, dice así «Lo sucedido alguna vez, sucede de nuevo, pues simplemente no hay nada nuevo» (Porfirio, *Vita Pythag* 19), Roma «Todo pasa y vuelve, no veo nada nuevo» (L A Seneca, *Epist* , 24), «Nada es nuevo Todo lo que sucede, así sucede siempre y sucederá» (Marco Aurelio, 12,26, cf 7,1) Cf F Vattioni, *Niente di nuovo*, 64s

tos históricos y sus protagonistas, como si fueran los diseños o dibujos de una inmensa ruleta o carrusel que girara siempre en el mismo sentido. El mundo gira y gira, «un mismo rostro va mostrando el mundo a todos» [25]. Así pues, tiene pleno sentido que *nada hay nuevo bajo el sol*, porque todo ha sucedido ya alguna vez o una infinidad de veces (cf. v.10). Esta afirmación al autor le parece lo más normal del mundo; para él es como la consecuencia lógica de lo que acaba de decir en v.9a y v.9b. Si lo que está por venir va a ser una repetición de lo que ya ha pasado o sucedido, luego *nada hay nuevo bajo el sol.* En vv.10-11 tendremos la ocasión de comprobar la importancia de esta afirmación. Pero ¿es esto exactamente lo que nos enseña Qohélet en v.9?

Las fórmulas de Qohélet son verdaderamente equívocas; con ellas podría expresarse la doctrina de los filósofos griegos de su tiempo sobre el eterno retorno de todas las cosas para repetir el ciclo de su existencia: el de los fenómenos naturales y el de los individuos en singular y colectivamente, es decir, el de la historia. Qohélet, sin embargo, no habla como un filósofo de escuela, no pretende darnos con sus serias reflexiones una lección de física (en sentido griego) ni de metafísica (en sentido nuestro). Como ya dijimos en la Introducción, al tratar de las *fuentes de inspiración de Qohélet,* admitimos en Qohélet un influjo indirecto; pero este influjo literario indirecto no supone dependencia literaria directa, y hasta puede que no se dé dependencia literaria real, sino sólo un mero contacto literario, porque el tema está en el ambiente [26].

Qohélet en 1,9 no trata de la doctrina sobre el eterno retorno, sino de lo que observa día tras día, como cualquier buen observador de la naturaleza y de la vida: todos los seres vivos, con atención especial al hombre, nacen, viven, mueren; las generaciones se superponen unas a otras y se suceden incesantemente; los ciclos del sol; el eterno fluir de las aguas; el girar incansable del viento; el surgir de los imperios: su esplendor y caída y su vuelta a empezar; los triunfos y fracasos de los hombres..., nada de esto es nuevo, ni es una sorpresa para nadie. Parece que no se puede negar el matiz netamente pesimista de la visión de Qohélet, como nos lo van a confirmar los versos 10 y 11 y tantos otros pasajes del libro, sin que por esto se llegue a una desesperanza absoluta, sino a una forma de conciencia realista, un tanto derrotista, pero no paralizante.

Bajo el sol: Nos remitimos a lo que dijimos al comentar la misma expresión en 1,3. En resumen, *bajo el sol* equivale al ámbito en el que se desarrolla la vida del hombre, quizás en contraposición a la esfera divina.

¿Tiene sentido preguntarnos siquiera si v.9 puede reconciliarse o no con el sentido de progreso que domina la modernidad en todos sus aspectos? Creo que no. Son dos mundos muy distintos el de Qohélet y el nuestro como para que podamos sacar una conclusión de una confrontación directa. El

[25] Cita de J. de Pineda, así en castellano en *In Ecclesiasten*, 180b.

[26] Cf. *Introducción*, cap. XII, al comienzo. En Qoh 1,9 se manifiesta este contacto con el ambiente. F. Vattioni se arriesga a afirmar entre Qoh y Pitágoras un «préstamo manifiesto», y hace, por tanto, a Qoh «tributario de una versión helenística» de Pitágoras (cf. *Niente di nuovo,* 64s).

mundo de Qohélet es el de toda la antigüedad, para el que la categoría de *cambio* se identifica con la de imperfección y, al contrario, la de *inmutabilidad* con la de *perfección*. En este contexto el horizonte ideal del hombre es el de lo permanentemente estable, firme, inmutable, como Dios [27].

Otra vez hemos de reconocer la valentía de Qohélet, que se enfrenta a toda la tradición del A.T. y ya no sólo en el ámbito sapiencial. Los profetas anuncian que se acerca «lo nuevo», que el futuro es el reverso de todo lo pasado, es la renovación de la historia (cf. Jer 31,22.31; Ez 11,19; 36,26; Is 42,9; 43,19; 65,17; 66,22). Probablemente Qohélet pensaba de todo esto que no era más que una bella utopía, que estaba lejos, muy lejos de la realidad, y por eso mismo era un sueño irreal. Tan seguro está de lo que dice que negará plenamente cualquier resquicio de escapatoria hacia adelante (cf. 9,1-3).

Sin embargo, quizás sería conveniente distinguir entre la concepción general y totalizante de Qohélet acerca de la naturaleza y de la historia, y la visión cercana y primaria de cada día y momento. Qohélet sabe mucho de esto, ya veremos dónde pone él su empeño y dónde se refugia en su vida personal y diaria. ¿Qué es lo que veía él en las cosas normales, sencillas, al alcance de la mano, como las describe, por ejemplo, en 9,7-9? Seguramente se daría cuenta de que no hay dos amaneceres iguales, ni dos atardeceres, ni tampoco dos olas del mar. ¿No es a esto precisamente a lo que responde y en contra de lo cual nos previene en v.10?

10. Al final del verso anterior el autor ha propuesto su pensamiento central en forma de tesis: «nada hay nuevo bajo el sol». Comentando esta afirmación, decíamos que «para él es como la consecuencia lógica de lo que se acaba de decir en v.9a y v.9b». Los vv.10-11 van a ser la confirmación solemne de este pensamiento tan característico en Qohélet.

Si de algo se dice: En efecto, el verso 10 comienza condicionalmente, proponiendo un caso concreto, con la única finalidad de poner de relieve la tesis de que «nada hay nuevo bajo el sol» [28]. El caso concreto es una hipótesis que, según Qohélet, es puramente ilusoria. Para subrayar mejor lo llamativo del ejemplo, el autor pasa al estilo directo del imperativo: *Mira* [29]. Sin duda debe de valer la pena prestar atención, cuando se nos invita así con urgencia: «Oye, tú, *mira*». Y así es, porque se ha descubierto algo *nuevo*, y la novedad se considera un valor en sí. Pero por desgracia se trata de un espejismo, algo que parece nuevo, aunque en realidad no es más que la repetición del pasado, «es nuevo solamente para el que lo experimenta nuevamente» [30],

[27] Todas las consideraciones que no tengan en cuenta estos cambios de perspectiva serán inútiles y hasta perjudiciales.

[28] Éste es el común sentir de los autores, a pesar de que LXX y Vg traduzcan el comienzo como una interrogación. R. Gordis escribe: «*yš dbr* tiene la fuerza de una prótasis en una sentencia condicional y equivale a 'si hay algo'... *yš* es virtualmente igual a un participio» (*Koheleth – the Man*, 207).

[29] El texto puede también traducirse: «*Mira esto*, es *nuevo*»; el sentido es el mismo, pero con esta versión se pierde mucho en fuerza expresiva.

[30] G. Ogden, *Qoheleth* (1987), 30.

pues *ya sucedió en otros tiempos*. La expresión hebrea que traducimos por «otros tiempos»: *ʿolāmîm*, ya la encontramos en singular en v.4b. El contexto es notablemente diverso: allí se miraba hacia el futuro, aquí hacia el pasado; aunque la significación fundamental debe ser la misma: «un tiempo largo,... ilimitado», decíamos allí; el matiz debe ser diferente.

Mucho antes de nosotros: Véase la nota filológica, donde se prueba que equivale a un tiempo o época lejana que nos ha precedido y de la que se supone que no guardamos memoria. Es el tema del v.11.

11. En este verso el autor va a dar la razón última por la que aparece como nuevo lo que en realidad no lo es.

Literariamente el v.11a se ve reforzado en su comienzo por el uso de la partícula verbal *ʾên:* «no hay», que parece hacer juego con la partícula verbal afirmativa *yēš:* «hay, existe», de v.10a. *Nadie se acuerda de los antiguos:* El autor entra de lleno en uno de los temas más tratados y queridos de todos los antiguos, semitas y no semitas, y, me atrevería a decir, también del hombre de todos los tiempos; es el tema de la *fama*, de la *memoria*, y del *recuerdo*, es decir, del deseo de permanencia aun después de la muerte, del nombre perpetuo. Pero constata la triste realidad del *olvido*, polvo de la historia que cubre todas las cosas. El olvido, como una terrible maldición, alcanza no sólo a los que ya han pasado, a los que han muerto, *a los antiguos*, sino que alcanzará también a los presentes y a los que han de venir, cuando hayan dejado de existir: *lo mismo pasará con los que vengan* [31].

El v.11b es un verso paralelo a v.11a, con la diferencia de que en v.11a son objeto del olvido *los antiguos (riʾšonîm)* y *los que han de venir (ʾaḥ*ᵃ*ronîm)* y en v.11b solamente *no habrá recuerdo para los que vendrán después*. Así que v.11b se puede considerar como una réplica de v.11aβ.

Qohélet se inserta en la corriente de pensamiento dominante en el mundo antiguo. Sin duda conocía la abundante literatura elegíaca que floreció en el oriente mesopotámico, en el occidente egipcio y grecorromano helenístico. El tema del *olvido* era un tema bastante conocido en todos estos medios culturales. Hasta nosotros han llegado algunos testimonios, como, por ejemplo, *El diálogo entre el amo y su señor en Babilonia;* en él leemos: «Súbete a los montones de antiguas ruinas y anda por ellos; mira las calaveras de hombres del pasado y recientes; ¿cuál de ellos es un malhechor, cuál un bienhechor público?» [32]. O en Egipto *El diálogo de un desesperado*, donde encontramos: «Los que construyen en granito y se excavan aposentos en una pirámide... tan pronto como los constructores han muerto, sus mesas para los sacrificios están vacías, porque no tienen un superviviente, como uno cualquiera de los fatigados [los pobres] que mueren en el dique – las aguas

[31] K. Galling se aparta de la sentencia común; niega que el v.11 trate de la fama o del olvido de los hombres, puesto que interpreta *riʾšonîm* y *ʾaḥ*ᵃ*ronîm* de v.11a como períodos de tiempo: *lo pasado* (no *los antiguos*) y *lo posterior* (no *los que vengan*), el pasado y el futuro, como *ʿolāmîm* de v.10b eran *otros tiempos* (cf. *Der Prediger*, 86). R. Braun lo refuta (cf. *Kohelet*, 60).

[32] ANET 438b; *La sabiduría del antiguo Oriente*, 298.

acabaron con él y también la luz del sol, el pez de las orillas del río habla con él...» [33]. También *El canto del arpista* sobre los grandes, príncipes y reyes ya muertos, exclama: «Los que construyen palacios –sus sitiales ya no existen–. ¡Mira lo que se ha hecho de ellos!» [34].

Las reflexiones sobre el recuerdo y el olvido tampoco son ajenas al resto del A.T. Jesús ben Sira resume la común manera de pensar de los judíos; hablando de los antepasados dice: « Algunos legaron su nombre para ser respetados por sus herederos. Otros no dejaron recuerdo y acabaron al acabar su vida: fueron como si no hubieran sido, y lo mismo sus hijos tras ellos» (44,8-9). Según esta mentalidad la supervivencia del individuo está en el recuerdo; si éste se pierde, es como si no hubieran existido. Entre los piadosos se creía que el olvido estaba reservado solamente a los malvados. El mismo Sirácida continúa el texto anterior: «No así los hombres de bien...» (Sir 44,10). Qohélet, sin embargo, no admite distinción, a todos espera la misma suerte: el olvido total. Ni en Eclo ni en Qohélet se atisba siquiera la doctrina de la inmortalidad que tan nítidamente aparecerá en el libro de la Sabiduría. Hay, sin embargo, un lugar en Sabiduría en el que se desarrolla también elegíacamente el tema del olvido; pero la diferencia con el Eclesiastés es abismal, pues lo que Ecl afirma de todos sin distinción, Sab sólo lo dice de los malvados, y además por su propia boca; hablan los malvados: «Nuestro nombre caerá en el olvido con el tiempo y nadie se acordará de nuestras obras; pasará nuestra vida como rastro de nube, se disipará como neblina acosada por los rayos del sol y abrumada por su calor. Porque nuestra existencia es el paso de una sombra, y nuestro fin, irreversible; está aplicado el sello, no hay retorno» (Sab 2,4s). Permítasenos transcribir aquí nuestro comentario: «Puestos los fundamentos de la doctrina de los impíos en vv.2-3, viene ahora la consecuencia lógica, el olvido del tiempo. Negada la inmortalidad individual, no quedará ni siquiera la inmortalidad del recuerdo en las generaciones futuras. La existencia personal para ellos no tiene más consistencia que la del tiempo que pasa. Esta doctrina sin esperanza se ilustra gráficamente con varias comparaciones» [35].

El tema es tan universal que se manifiesta en todos los pueblos. En nuestra literatura castellana tenemos preclaros ejemplos, que tratan del olvido de los de antaño y de los más cercanos:

> «Dejemos a los troyanos, / que sus males no los vimos, / ni sus glorias; / dejemos a los romanos, / aunque oímos y leímos / sus historias; / no curemos de saber / lo de aquel siglo pasado / qué fue de ello; / vengamos a lo de ayer, / que también es olvidado / como aquello. / ¿Qué se hizo el rey don Juan? / Los Infantes de Aragón / ¿Qué se hicieron? / ¿Qué fue de tanto galán, / qué de tanta invención / que trajeron?» [36].

Al término del comentario al poema 1,4-11, creo que podemos afirmar

[33] ANET 405b.
[34] ANET 467a.
[35] J. Vílchez, *Sabiduría*, Estella 1990, 156.
[36] Jorge Manrique, *Coplas por la muerte de su padre*, estrofas 15 y 16.

con toda verdad que el poema es una digna obertura al libro de Qohélet. Su altura de forma y contenido nos garantiza de antemano que vale la pena esforzarse por descifrar lo que el autor nos quiere comunicar con su libro. No tenemos por qué quedar defraudados si el libro no responde a las espectativas levantadas por el grandioso poema introductorio. Cruzar el regio pórtico de 1,4-11 ya ha valido la pena, aunque después el palacio a que da acceso en conjunto no esté a su altura. De todas formas tendremos ocasión de averiguarlo, y de seguro que nos encontraremos con alguna otra joya del mismo valor que el poema 1,4-11 y aún mayor [37].

3. *Ficción salomónica: 1,12-2,26*

Llegamos al estudio de la perícopa central de la gran unidad 1,3-3,15, pues, como nos decía A. Fischer en la conclusión de su artículo: el centro de Qoh 1,3-3,15 «lo constituye la ficción del rey 1,12-2,26 que está enmarcada por dos poemas 1,4-11 y 3,1-8 y abarcada por las dos observaciones... 1,3 y 3,9» [1].

En esta perícopa el autor, que habla en primera persona y se llama a sí mismo Qohélet, se hace pasar por el rey Salomón, sin que aparezca su nombre. Con razón se llama, pues, la perícopa ficción salomónica o ficción real (regia), figura literaria que da nombre al género literario. En esto no parece haber duda entre los autores. Tampoco la hay en cuanto a la determinación del *Sitz im Leben*: momento real o ficticio en que se localiza su origen. La trascendencia que esto implica a la hora de interpretar el pasaje es evidente y a nadie se le oculta. Qohélet en este apartado es tributario de la tradición sapiencial común israelita e internacional: un ilustre personaje del pasado, rey o simplemente maestro, da lecciones de vida a su discípulo o sus discípulos en un momento solemne. Si éste tiene presente, al menos como horizonte, la muerte, el género literario se llama *testamento regio* [2].

[37] En cuanto al tono dominante del poema de alguna manera condiciona todo lo que va a venir, aunque no tengamos que llegar a los extremos que H W Hertzberg señala tan negativamente El autor «abarca la vida práctica y teóricamente, en sus manifestaciones particulares y en sus principios generales Pero como él considera la vida tambien 'bajo el sol', el resultado es el mismo ¡ningún *ytrwn*, sólo *ʿml*, todo *hbl*! Esto está escrito en la puerta a través de la cual ahora vamos a entrar en el libro propiamente dicho» (*Der Prediger*, 73)

[1] *Beobachtungen*, 86 De otra manera también H L Ginsberg indica la importancia de toda la perícopa 1,12-2,26, considerándola como la sección más importante en la primera parte de su estructura, titulándola «Descubrimiento de la solución de Kohélet» (*The Structure*, 139)

[2] Cf A Lauha, *Kohelet*, 43s A la observación de G von Rad de que «esta obra [el libro de Qohelet] pertenece al antiguo genero de los testamentos regios, un genero cortesano-sapiencial que tiene su origen en antiguo Egipto» (*Teologia del A T*, I 550), opinión en la que se reitera en *Sabiduria*, 286, hay que objetar unicamente que lo de 'testamento regio' vale solamente para esta pericopa no para todo el libro Vease lo que ya dijimos en la *Introduccion*, cap VIII *Genero* 1 3

No piensan de igual manera los autores al tratar de señalar los límites de la ficción regia o salomónica, o, mejor dicho, del límite final, no del comienzo que todos lo ponen en 1,12. Como ejemplo de la variedad en las opiniones, valga el esquema siguiente: Unos ponen los límites de la ficción regia en 1,12-2,9 [3]; otros en 1,12-2,11 [4]; N. Lohfink en 1,12-2,25 [5]; pero la inmensa mayoría en 1,12-2,26 [6]. Ésta es la sentencia que aceptamos y que aplicaremos en el comentario, donde aduciremos los argumentos que la hacen más razonable y probable que las demás.

En cuanto al grado de unidad que hay que conceder al conjunto 1,12-2,26, no coinciden todos los que lo consideran una ficción regia [7]. Se pueden hacer dos bloques: los que apuestan por un grado muy alto de unidad [8] y los que la afirman por razones estructurales y estilísticas, aun superando las dificultades en contra [9].

Al determinar el *género* literario de 1,12-2,26 implícita y a veces también explícitamente se habla de la intención o finalidad del autor. Aquí se presenta literariamente la figura del rey Salomón, aureolado por la fama de su sabiduría y de sus riquezas [10]. Nadie como él, el más sabio y el más rico de los reyes de antaño, para hablarnos por propia experiencia, en primera persona, del valor de la sabiduría y de las riquezas. En la búsqueda de la sabiduría, en el afán por acumular riquezas por un lado, y en el disfrute del saber adquirido y del poseer todo lo más preciado por otro se compendia lo que es la vida humana. En 1,12-2,26 el autor, transfigurado en Salomón, nos va a enseñar que ni la sabiduría más amplia ni las riquezas más proverbiales sirven en definitiva para nada (cf. 1,14.17; 2,11.17). La pregunta se yergue desafiante al final: «Entonces ¿qué saca el hombre de todos los trabajos y preocupaciones que lo fatigan bajo el sol?» (2,22). En limpio, nada [11]. Sólo al final en 2,24-26 brilla un poco de esperanza, efímera como todo, pero esperanza al fin y al cabo.

[3] Cf O Loretz, *Gotteswort*, 126

[4] Cf F Ellermeier, *Qohelet* I 1, 82 J A Loader asiente (cf *Polar*, 19) K Galling considera a 1,12-2,11 como «la 2ª sentencia» y de ella dice «Qoh aquí –y sólo aquí– habla como rey» (*Der Prediger*, 87) Esta frase de K Galling la hace suya D Michel en *Untersuchungen*, 9

[5] Cf *Kohelet*, 23b 30b

[6] Cf H L Ginsberg, *The Structure*, 139, W Zimmerli, *Das Buch* (1962), 150, *Das Buch* (1974), 226, H W Hertzberg, *Der Prediger*, 73-77, L Di Fonzo, *Ecclesiaste*, 9, E Glasser, *Le proces*, 179, L Alonso Schokel, *Sabiduria*, 21, A Lauha, *Kohelet*, 42, A Fischer, *Beobachtungen*, 78-83, y como visión general p 73s

[7] Muy pocos de estos autores se han propuesto reflejamente *demostrar* la unidad del conjunto 1,12-2,26, la mayoría se conforma simplemente con afirmarla

[8] El que más empeño ha puesto hasta ahora en demostrar la unidad interna de 1,12-2,26 es, sin duda alguna, A Fischer (cf *Beobachtungen*, especialmente en p 79) De su estudio haremos uso frecuente en el comentario

[9] Cf L Di Fonzo, A Lauha, H W Hertzberg y W Zimmerli en los lugares citados en nota 6

[10] Cf G R Castellino, *Qohelet*, 18, L Alonso Schokel, *Sabiduria*, 21

[11] A Fischer resume magnificamente la lección «En el marco de la ficción todo el proceso de pensamiento adquiere colorido y fuerza expresiva toda duda debe enmudecer si uno que fue rey, que disfrutó de todas las alegrías posibles, que vivió todos sus días siendo el sabio más alabado, y que consiguió para sí bienes únicos, al final llegó a convencerse de que ante la muerte ni él mismo podía sacar a la vida ningun *ytrwn* [provecho]» (*Beobachtungen*, 83)

En cuanto a la estructura del conjunto total de la ficción salomónica 1,12-2,26, es difícl encontrar dos autores que coincidan. Preferimos la que acaba de presentar A. Fischer, ya que recoge lo mejor de otros autores y justifica sus elementos. Lo fundamental de esta estructura es que no violenta el texto, que aprovecha los elementos objetivos textuales y que realza cada uno de los matices por su concepción concéntrica. De todas formas procuraremos corregir o justificar lo que nos parezca que no está suficientemente probado y la enriqueceremos con nuestras propias aportaciones.

Una *autopresentación* (1,12) encabeza el cuerpo central de la ficción salomónica (1,13-2,21), que dividimos en dos bloques principales: *experiencia original de Qoh* (1,13-2,2) y *reflexiones sobre la original experiencia de Qoh* (2,3-21). Un *resumen teológico* (2,22-26) pone punto final a la ficción salomónica.

3.1. Autopresentación de Qohélet (1,12)

Afirmamos el carácter introductorio del verso 12 [12], en el que se presenta a sí mismo y se identifica el que va a hablar en esta ficción literaria, el Qohélet salomónico. Como introducción es punto de partida y a la vez apertura directa a las confesiones y reflexiones en voz alta que le siguen inmediatamente.

1,12 Yo, Qohélet, fui rey de Israel en Jerusalén.

«Yo»: Qohélet conoce solamente la forma abreviada *ʾanî* en vez del clásico *ʾānōkî*, lo cual es signo de literatura tardía (cf. S.J. Du Plessis, *Aspects*, 173; Bo Isaksson, *Studies*, 142).

«fui»: *hāyîtî*, perfecto histórico narrativo (cf. R. Gordis, *Koheleth – the Man*, 209). Bo Isaksson siempre lo traduce en presente (cf. *Studies*, 60.77).

«rey»: se han propuesto especialmente dos lecturas variantes a la tradicional *melek*. Una la ha defendido repetidamente H.L. Ginsberg desde 1950, a saber, *mōlēk:* propietario (cf. *The Structure* [1955], 148s; *Encycl. Judaica* 6 [1972], 353). Sobre esta opinión manifiesta H.H. Rowley que «es más ingeniosa que probable; el crítico no ve razón alguna para dudar de que el libro fue escrito en nombre de Salomón, aunque sin ocultar que era un seudónimo» *(The Problems*, 90). Otra lectura es *môlēk* o *mallāk:* consejero, patrocinada por W.F. Albright (cf. *Some Canaanite-Phoenician*, 15 nota 2). La mayoría de los autores, sin embargo, rechaza las dos modificaciones y mantiene la versión «rey» para *melek* en 1,12 (cf. R. Gordis, *Was Koheleth*, 114; K. Galling, *Der Prediger*, 84; N. Lohfink, *melek*, 537).

«de Israel»: En TM leemos *sobre (ʿal) Israel*, lo mismo que en 1 Sam 15,26; 2 Sam 19,23 y 1 Re 11,37; M. Dahood aduce además otros tres paralelos fenicios a la construcción hebrea *ʿal yiśrāʾēl* (cf. *The Phoenician*, 266). Sin embargo, la expresión normal es «rey de Israel», que preferimos en la versión.

1,12. No son pocos los autores que piensan que este verso es el

[12] A.G. Wright presenta el conjunto 1,12-15 como primera introducción a lo que él califica *Investigación de Qohélet sobre la vida* (1,12-6,9); los versos 1,16-18 son para él la segunda introducción (cf. *The Riddle* [1980], 40).

comienzo del núcleo más primitivo de Qohélet, y la razón parece lógica: aparece un personaje que habla en primera persona y se presenta a sí mismo. Esta sentencia no tiene por qué suponer nada anterior; sólo cabe que el editor de estas palabras ponga delante alguna especie de título general (cf. 1,1). Además, no era infrecuente en el ámbito del Próximo Oriente Antiguo que los escritos sapienciales comenzasen con la presentación del ilustre personaje que va a hablar, y aún con la autopresentación [13].

Lo más llamativo de la sentencia es su forma enfática, con el pronombre personal en cabeza [14]. Al pronombre personal va añadido el nombre *Qohélet*, del cual ya hemos hablado suficientemente en 1,1. El autor se presenta bajo la figura de un rey, que, según lo dicho en 1,1 y en nota filológica, no puede ser sino Salomón [15].

Una leyenda judía cuenta que Salomón, ensoberbecido por sus grandes riquezas y poderío, se apartó del Señor, por lo que Dios permitió que Asmodeo, rey de los demonios, lo arrojara del trono real. Salomón, destronado, recuerda entonces que él antes de esta situación *había sido* rey sobre Israel, etc. [16]. Pero no es necesario acudir a tales leyendas para explicar el texto; nos basta con admitir que el autor utiliza aquí pretendidamente la ficción literaria. No es un Salomón arrepentido, ni un redivivo el que nos habla, sino el autor Qohélet, revestido literariamente de los atributos reales de Salomón.

Israel está por todo el pueblo judío (reino del norte y reino del sur), bien porque en tiempos de Salomón aún no se había consumado la división del único reino, bien porque para el autor Qohélet ya no tenía sentido enfrentar entre sí reinos que no existían. Es digno de notarse que es la única vez que en Qohélet se habla de Israel; no así de Jerusalén, que también aparece en 1,1; 2,7.9, es decir, en el título y en la perícopa de la ficción salomónica. Las referencias tan particulares al pueblo judío: Israel, Jerusalén, no restan universalidad a la doctrina del sabio Qohélet como para preocuparnos. Los datos geográficos e históricos son mínimos; no atan al maestro, que ofrece su doctrina, sus reflexiones válidas para todo hombre, aun para aquellos que se consideraban ciudadanos del mundo o *ecumene*, como lo podía hacer un maestro de Atenas, de Roma, de Alejandría.

3.2. Experiencia original de Qohélet (1,13-2,2)

Este es el primer bloque en que está dividida la ficción salomónica, frente al segundo en 2,3-21. En un magnífico alarde literario el autor o

[13] J.L. Crenshaw aduce en *Ecclesiastes*, 71 nota 20 los siguientes testimonios del medio cananeo: «Yo soy Kilamuwa, el hijo de Hayya»; «Yo soy Yehanmilk, rey de Biblos»; «Yo soy Azytawadda...» (J.C.L. Gibson, *Canaanite Miths and Legends*, Edimburgo [2]1978, 34.95.47).

[14] Los gramáticos insisten en el énfasis dado al pronombre personal en esta situación, cf. Ges.-K., 135a.b; P. Joüon, 146a; R. Meyer, *Gramática*, 91,2.b.

[15] Cf. *Introducción*, cap.II: *Autor de Qoh* y Excursus I sobre Qohélet.

[16] Cf. *Targum de Qohélet*, 1,12s.

supuesto Salomón resume las experiencias culminantes de su vida, las más ricas y significativas Primero desde un punto de vista general sobre todas sus *actividades* (1,13-15), después sobre *la sabiduria* (1,16-18) y finalmente sobre *la alegria y el disfrute* (2,1-2) Es un examen de la vida de un hombre que se supone que ha llegado a alcanzar todas sus metas, a realizar todas sus aspiraciones Pero el autor se pregunta con todo derecho, y nosotros tambien preguntamos ¿Vale la pena tanto trabajar y fatigarse en la vida? ¿Cuál es el resultado de tanto esfuerzo, la recompensa de tanto penar? El resultado es frustrante, muy frustrante es como querer atrapar el viento con las manos

3 2 a Experiencia de todas las actividades 1,13 15

El título del epígrafe es muy general porque también lo es el contenido, aquello de que nos habla el autor Se puede decir que el ejemplo del autor con su afán de descubrir y de analizar todo lo que sucede bajo el cielo quiere ser el paradigma de la vida humana, como constante y perpetuo intento de penetrar en lo desconocido

1,13 Me dedique a investigar y a explorar con sabiduria todo lo que se hace
bajo el cielo
Esta triste tarea ha dado Dios a los hombres
para que se atareen con ella

14 Examiné todas las acciones que se hacen bajo el sol
todo es vanidad y caza de viento,

15 lo torcido no se puede enderezar,
lo que falta no se puede computar

13 «me dedique a» lit aplique mi corazon a, *ntn* + acus + *l*ᵉ con infinitivo, aqui doble infinitivo *lidroš* (*a investigar*) y *lātūr (a explorar)* La sentencia va precedida de *w*ᵉ y, que no es necesario traducir (cf F Ellermeier, Qohelet I 1, 186)

«a explorar» *lātur*, *tur* significa *reconocer*, por ejemplo, el terreno (cf Num 13,2 16 17) Qohelet lo utiliza (cf tambien 7,25) para expresar «la exploracion mental» «Este es un desarrollo semantico natural desde el mas antiguo uso biblico» (Ch F Whitley, *Kohelet*, 13)

De los infinitivos *lidroš* (investigar) y *lātur* (explorar) dependen dos expresiones preposicionales *bahokmāh* y *ʿal kol ʾᵃšer* ¿Cual es la funcion de las dos preposiciones *b*ᵉ y *ʿal*? Gran confusion entre los autores, porque si *bahokmāh* es el objeto de investigar y explorar (me dedique a investigar y explorar *la sabiduria)*, con *ʿal kol-ʾᵃšer* se indicaria el ambito de la investigacion y exploracion sobre todo lo que se hace bajo el cielo Por el contrario, si el objeto de investigar es *ʿal kol ʾᵃšer* todo lo que se hace bajo el cielo, *bahokmah* se entenderia instrumentalmente como el medio con que se realiza esa investigacion por medio de la sabiduria, *con sabiduria* Los autores se dividen por igual en favor de una o de otra sentencia, A Fischer discute las dificultades de 1,13 y concluye «Filologicamente esta, pues, justificado considerar *kl ʾšr nʿsh tht hšmym* como *objectum explorationis,* por lo cual *drš* en composicion con *twr* significa con toda normalidad *explorar, estudiar, investigar* y el acompañante *bhkmh* subraya la seriedad del intento» (*Beobachtungen*, 75s)

«lo que se hace» el verbo hebreo (*naʿᵃsah*) esta en perfecto Nifal, que hay que

traducir en presente por el sentido frecuentativo Normalmente Qohelet en estos casos utiliza el participio, si bien no despues del relativo (cf P Jouon, *Notes* [1921], 225s) M J Dahood, en vista de que G y Vg tienen plural, sugiere «El original puede haber leido *nsh* que es ambiguo» (*Canaanite Phoenician*, 36)

«bajo el cielo» lit «bajo los cielos», cf tambien 2,3, 3,1 Pes Vg Tg y muchos Ms leen *haššāmeš* «bajo el sol» (cf 1,3 9 14, etc), pero R Gordis cree que «esto es un ejemplo de 'nivelacion', TM es preferible como *difficilior lectio»* (*Koheleth the Man*, 210)

«esta» *hu'*, unido a *'inyan*, ha creado muchos problemas ya a los mismos masoretas, pues le añadieron el signo *pasēq* (l) y nadie sabe que funcion desempeña aqui

14 «que se hacen», ver lo dicho en v 13 sobre «lo que se hace», cf tambien Bo Isaksson, *Studies*, 70 Los dos puntos ( ) despues de *el sol* sustituyen al original «y he aqui que» (*w'hinneh*) «caza de (viento)» *r'ut* (rūah) Con mucha probabilidad *r'wt* en Qohelet se deriva de la ultima de las tres significaciones fundamentales de la raiz hebrea *r'h* (1' alimentar, cuidar, 2 asociarse con, 3 afanarse, desear) «Esta significacion de la raiz hay que asociarla con el arameo *r''ah* 'desear', que corresponde fonemicamente al hebreo *rsh* 'estar contento con'» (Ch F Whitley, *Koheleth*, 13)

15 «enderezarse, ser enderezado» *litqōn* es infinitivo qal intransitivo de *tqn*, pero el contexto exige sentido pasivo (ver *computarse l'himmānot* infinitivo absoluto Nifal) Por esto muchos han propuesto correcciones *l'hittaqēn* (Nifal con G Vg y otras versiones) G R Driver propuso el Pual *l'tuqqan*, que por su extrema rareza los masoretas no lo tuvieron en cuenta (cf *Problems*, 225) Sin embargo, la mayoria de los autores mantiene el TM como *lectio difficilior*, aunque con sentido pasivo

Sobre la extrana version de la Vg de 1,15b *et stultorum infinitus est numerus*, A Vaccari escribio un breve comentario en VD 8 (1928) 81-84, en que intenta explicar el origen de tal version, que el no acepta, despues de analizar el texto hebreo y manifestar su opinion, termina ironicamente «Mantengamos esta sentencia como la genuina opinion del autor sagrado, aunque no se nos prohibe seguir pensando que 'el numero de los necios es infinito'» Notemos que san Jeronimo en su comentario da esta version *imminutio* [quod deest] *non poterit numerari*

1,13-15 El autor confiesa que se ha dedicado con toda su alma a la investigacion y la exploracion de todo lo que se ha puesto a su alcance ¿Que primera valoracion hace de este intento al parecer sobrehumano?

13 Desde la atalaya más alta –la del puesto de rey (v 12)– el autor se aplica con un interés personal sincero a *investigar* y *a explorarlo todo* El recurso a la imagen del rey sabio por excelencia es literario, pero el interés por conocer y averiguar no es ficticio sino real Esto quiere decir que la ficcion esta al servicio de la realidad

La sinceridad del afan por saber y conocerlo todo se descubre mejor si se tiene en cuenta que *me dedique* es traduccion de la expresión hebrea *di mi corazon para, puse mi corazon en* [17]

[17] Qoh usa la expresion *ntn ('t) lb l* ademas en 1 13 17, 7 21 8 9 16 (cf Prov 23 26 Dan 10 12) El corazon (*leb*) entre los judios aparece como el organo o sede de la inteligencia y de la voluntad (cf J B Bauer *De «cordis» notione biblica et iudaica* VD 40 [1962] 27 32 H W Wolff *Antropologia teologica del Antiguo Testamento* Salmanca 1975 pp 63 86) y entre todos los semitas y

La intensidad de la acción de búsqueda del autor se manifiesta con la repetición del concepto en los dos verbos sinónimos: *investigar (drš)* y *explorar (twr)* [18]. El objeto de la actividad investigadora del autor ya lo hemos señalado y justificado en las notas filológicas: no es propiamente *la sabiduría,* esto será a partir del v.16, sino *todo lo que se hace bajo el cielo.* Afirmamos con toda energía que la investigación la lleva a cabo el autor con todas sus potencias espirituales, expresadas aquí con *la sabiduría* como órgano apropiado, sin negar que se pregunte, al menos implícitamente, por el sentido fundamental de todos los acontecimientos [19]. Pues esto es lo menos que se puede suponer, cuando asevera con tanta fuerza que le interesa *todo lo que se hace bajo el cielo* [20]. El centro de atención de esta afirmación tan universal es la actividad del hombre, ya que no leemos *lo que sucede* o acontece en la naturaleza, sino lo que *se hace,* que está pidiendo un agente personal, humano. Actividad del hombre en su globalidad, no cada acto particular en cuanto tal. Actividad humana que implica también lo pasivo en el conjunto, pues lo que es activo en uno puede ser pasivo en otro. De esta manera el autor en su investigación y exploración abarca la vida humana en su máxima extensión. Por esto el autor puede tener *una* visión de la realidad humana y ésta puede ser negativa, sin que por ello necesariamente tenga que negar lo positivo de algunas partes de esta realidad. En el autor predominan los juicios negativos universales sobre la vida humana. Éste es el fundamento objetivo de la interpretación común entre los comentaristas de que Qohélet es un derrotista empedernido. Pero esta visión general no debe eliminar los juicios particulares y puntuales también de Qohélet, en los que manifiesta el lado positivo de la realidad humana tangible, al alcance de todos los individuos.

El v.13b comienza con esta: *hu',* aquí pronombre demostrativo que afecta al sustantivo *ʿinyan,* que traducimos por *tarea,* ocupación. De suyo esta *tarea* no tiene por qué ser fatigosa, como lo es *ʿāmāl;* pero, al ir acompañada de *raʿ: molesta, triste* (cf. 4,8; 5,13) ya casi la ha convertido en una *ocupación* por naturaleza molesta, porque mejor sería no tenerla [21].

En realidad el v.13b se puede considerar un paréntesis entre v.13a y v.14, como se advierte por el cambio de sujeto gramatical y principalmente por el contenido: el v.14 empalmaría sin la más leve modificación con v.13a.

en la antigüedad (cf A Guillaumont, *Les sens des noms du coeur dans l'antiquité,* en *Le Coeur* Les Études Carmélitaines 12 [1950] 41-81)

[18] Algunos autores han querido ver en cada uno de los verbos un aspecto diferente de la búsqueda o investigación, así piensa H W Hertzberg «Las dos palabras *drš* y *twr* significan (cf Delitzsch) dos formas de investigar, una que mira a la profundidad y otra a la extensión» (*Der Prediger,* 82) La idea, efectivamente, está tomada de F Delitzsch (cf *Commentary,* 227) De hecho el verbo *twr* es propio de los que inspeccionan y exploran un territorio (cf Num 13,2 16 17) Ver nota filológica

[19] Cf E Glasser, *Le proces,* 36, A Lauha, *Kohelet,* 45, A Bonora, *Esperienza,* 173

[20] *Bajo el cielo o los cielos* la expresión es equivalente a *bajo el sol,* así se explican las variantes en el texto (ver notas filológicas) Por esto nos remitimos a lo que dijimos a propósito de *bajo el sol* en 1,3

[21] Cf S Holm-Nielsen, *The Book,* 47, L Di Fonzo, *Ecclesiaste,* 139a, F Whitley, *Kohelet,* 12

La sentencia está en forma de tesis y se refiere a lo que precede. Se plantea a los autores una dificultad: ¿sobre qué recae la sentencia negativa de v.13b, es decir, a qué se refiere *esta triste tarea?* La respuesta no puede ser más que o a la investigación personal de Qohélet o a toda la actividad bajo el cielo [22]. G. Bertram, N. Lohfink y A. Fischer defienden que la triste tarea o el mal negocio (Lohfink) se refiere a la actividad del hombre bajo el cielo, no a la acción investigadora de Qohélet [23]. Sin embargo, la inmensa mayoría afirma que v.13b hace referencia directa a la acción investigadora de Qohélet [24]. La experiencia de Qohélet se universaliza, y, en este sentido, ya no se circunscribe el juicio negativo de v.13b a la particular experiencia de un sabio llamado Qohélet, sino que inmediatamente se relaciona con la investigación de todo hombre sobre los enigmas de la vida en el mundo.

Para que se atareen con ella: la expresión es típicamente hebrea en su construcción. Hay un juego pretendido de palabras entre *tarea* y *atarearse,* el mismo que en hebreo.

Pero Qohélet no deja de sorprendernos, al decir que ha sido *Dios* el que *ha dado a los hombres esta triste tarea.* Aparece el lado íntimo del creyente Qohélet. No podemos olvidar este aspecto, aunque Qohélet no se preocupe mucho de recordárnoslo. Esta es la primera vez que Qohélet nos habla de Dios, y lo hace como un sabio creyente, pero sin matiz particularista de judío. Éste lo manifestaría si nombrara a Dios por su nombre propio Yahvé. ¿Pretende aparecer como un sabio internacional y no simplemente judío? Es muy difícil, por no decir imposible, dar una respuesta definitva a esta pregunta. Personalmente creo que Qohélet no se ha planteado el problema, y habla con toda naturalidad, como cuando un cristiano habla de Dios sin nombrar al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo. Pero es verdad que esta forma de hablar de Qohélet entra dentro de la corriente sapiencial universalista. Lo mismo que hace al hablar de *los hombres* (de los hijos del hombre), es decir, de la humanidad.

En v.13b casi hemos olvidado que la perícopa que comentamos es una confesión de Qohélet Esto confirma que v 13b es un paréntesis, cuyo pensamiento fundamental es que sobre el hombre pesa una grave tarea, dada por Dios.

14. En este verso vuelve Qohélet a sus confesiones en primera persona, no se desliga del verso precedente, sino que lo explica con su propia experiencia. Si en v.13a hemos escuchado a Qohélet que nos decía «apliqué mi corazón *(me dediqué)* a investigar...», ahora, en paralelo sinonímico, nos confiesa: *«Observé* todas las acciones...» (los ojos en acción). Qohélet se

[22] Cf A Fischer, *Beobachtungen*, 76 F Ellermeier rechaza energicamente la proposición alternativa (cf *Qohelet* I 1, 178)

[23] Cf G Bertram, *Hebraischer*, 44s, N Lohfink, *Kohelet*, 23 (texto), A Fischer, *Beobachtungen*, 76 Otros defensores más antiguos son citados por F Ellermeier en *Qohelet* I 1, 177 333

[24] Con las cautelas que sean necesarias esta sentencia podria expresarse con las palabras de R Kroeber «Este afan por investigar se le presenta [a Qohélet] como una tarea impuesta por Dios a los hombres, pero su experiencia la reconoce como un *'pesado negocio'*» (*Der Prediger*, 125)

entrega con *el corazón* y con todos *los sentidos* a su labor investigadora y observadora. Qohélet tiene los ojos bien abiertos para que no se le escape nada de lo que ocurre a su alrededor. Podemos afirmar que en Qohélet la observación personal se ha convertido en un principio básico y fundamental [25].

El objeto de su observación atenta son *todas las acciones que se hacen bajo el sol,* es decir, todo lo que hacen los hombres en su vida. Por *las acciones* (*hamma*ʿ*ªśîm*) se entiende tanto la actividad misma como el producto de ella [26]. Que sean acciones humanas y no divinas, queda claro porque de ellas se dice que son *vanidad,* cosa que no se puede decir de las acciones divinas. Y que estas acciones equivalgan a toda la vida o existencia de los hombres en todos su ámbitos y efectos, lo subraya el acento sobre la *totalidad,* expresado por el autor repetidamente. Ya en v.13a había hablado de *todo lo que se hace bajo el cielo,* refiriéndose a la actividad del hombre, y en 2,17 relacionará expresamente *la vida* con *las obras* (allí en singular) *que se hacen bajo el sol.*

En cuanto al análisis particularizado de la sentencia relativa «todas las acciones *que se hacen bajo el sol*», tenemos que repetir lo que ya hemos escrito anteriormente [27].

V.14b expresa el resultado de la observación de Qohélet, formulado como una conclusión de valor universal que se repite como un estribillo a lo largo de todo el libro; tan profunda es la convicción a que ha llegado Qohélet, después de examinar, investigar y observar todo lo que los hombres hacen en su vida y lo que reciben a cambio. La particularidad de nuestro pasaje está en su segunda parte: *y caza de viento* [28]. Ya hemos propuesto el problema de su etimología en la nota filológica. En realidad *caza de viento* no añade contenido a *vanidad,* pero la fuerza de la imagen insólita y quimérica refuerza el juicio absolutamente negativo del autor sobre la vida humana [29].

En la epopeya de Gilgamés encontramos un pensamiento que tiene cierto parecido con el de Qohélet: «Sólo los dioses viven para siempre bajo el sol. En cuanto a la humanidad, sus días están contados; cualquier cosa que hagan no es más que viento» [30].

15. El presente verso consta de dos sentencias proverbiales, de dos proverbios, que con mucha probabilidad eran de dominio público. La

[25] Queda uno muy impresionado al hacer el recuento de las veces que Qohélet utiliza la misma fórmula *observé* (*rāʾîtî vi con los ojos*) 1,14, 3,10 16 22, 4,15, 5,12, 6,1, 7,15, 8,9 10 17, 9,13, 10,5 7, y reforzado con el pronombre personal yo (*ʾªnî*) en 2,13 24, y 4,4

[26] H G Mitchell así lo entiende también «El nombre (*ma*ʿ*aśeh*) derivado del verbo [ʿ*āśāh*] naturalmente tiene una significación que se corresponde [con la del verbo] En otras palabras, es usado por la actividad efectiva o por el producto de ella» (*Work*, 125)

[27] A propósito del uso del relativo abreviado *še* por *ʾªšer* cf 1,3, en lo relativo al uso y significado del verbo *ʿśh* ver el perfecto Nifal singular en 1,13a, aquí en v 14 en plural, para *bajo el sol (tahat haššāmeš)* véase la misma expresión en 1,3 y la equivalente *bajo el cielo* en 1,13a

[28] Sobre *todo es vanidad (hakkol hebel)* hemos hablado a propósito de 1,2 y a *hebel* dedicamos el Excursus II

[29] Estamos de acuerdo con la explicación de H W Hertzberg (cf *Der Prediger,* 83)

[30] ANET 79b La imagen de la persecución del viento como símbolo de lo insensato la ha utilizado también Sir en 34,2 «Caza sombras o persigue vientos el que se fía de sus sueños»

intención del autor al aducirlos en este lugar parece ser la confirmación de lo que acaba de decir en v.14b [31].

El primer proverbio: *Lo torcido no se puede enderezar*, en su sentido primario es una consecuencia de lo que acontece en el curso de la naturaleza y en la vida normal: por ejemplo, es inútil querer enderezar un árbol adulto que se ha torcido. La aplicación a la vida en sentido general o moral es fácil. Lo heredado o dado por la naturaleza en el hombre adulto no lo podemos cambiar. Las actitudes, los hábitos repetidos crean en nosotros una segunda naturaleza, que, por lo general, tampoco podemos cambiar, por lo que decimos que «genio y figura hasta la sepultura».

En el pasivo *lo torcido* se ha querido ver también una manifestación del convencimiento interno de Qohélet, no expresado aquí formalmente, pero sí en 7,13: «¿Quién podrá enderezar lo que Dios ha torcido?» [32]. De todas formas no creo que debamos forzar el texto para que diga más de lo que expresa en su formulación popular. Más adelante el autor tendrá derecho a reinterpretar el mismo proverbio, adaptándolo al nuevo contexto.

Algunos autores han descubierto en el proverbio otras posibles significaciones, como la patrocinada por K. Galling y N. Lohfink, que ven en *lo torcido* «las espaldas encorvadas del anciano» [33]. Sin embargo, también creo que si se puede decir del árbol torcido que no se puede enderezar, con la misma razón se podrá afirmar del hombre encorvado; aunque sólo como ejemplo explicativo del proverbio, que deberá mantenerse en su universalidad indeterminada para no perder nada de su fuerza original.

El segundo proverbio: *«Lo que falta no se puede contar»*, parece que se refiere en primer lugar al medio comercial [34]; pero de ninguna manera se excluye el ámbito agrícola [35].

De todas formas el sentido original de los dos proverbios en este lugar está superado por la intención trascendental de Qohélet en todas sus confesiones y reflexiones. Éstas manifiestan, sin duda, una visión pesimista de la vida humana [36]. El hombre, pues, tiene que confesar su impotencia radical ante una realidad dada, porque es Dios quien la ha dispuesto así y no de otra manera.

[31] Advirtamos que cada una de las tres secciones en que se divide la perícopa 1,13-2,2 termina con la cita de proverbios 1,15, 1,18 y 2,2 (cf A Fischer, *Beobachtungen*, 78)

[32] Cf S Holm-Nielsen, *The Book*, 63 77 A Lauha afirma sin mas matizaciones «Detras de las palabras de Kohélet se oculta una amarga visión la culpa esta en la ordenación del mundo Es Dios el que ha torcido los acontecimientos» (*Kohelet*, 47) Ver la interpretación que damos a 7,13 en su lugar correspondiente

[33] N Lohfink, *Kohelet*, 25, cf K Galling, *Der Prediger*, 88 Rechaza abiertamente esta insinuación D Michel, que reduce el proverbio al ámbito de la enseñanza, donde el maestro no tiene nada que hacer con el alumno manifiestamente torpe (cf *Untersuchungen*, 11)

[34] El vocabulario pertenece ciertamente a este medio, como lo constatan los autores M J Dahood recuerda la opinión de A B Ehrlich y se apoya en el vocabulario ugarítico (cf *The Phoenician*, 266), cf también Ch F Whitley, *Koheleth*, 14

[35] Así opina N Lohfink en *Kohelet*, 25

[36] A Lauha dice que «detras de las palabras de Kohélet se oculta una amarga visión» (*Kohelet*, 47) «Es imposible ver en las cosas algo que no existe», nos dice H W Hertzberg, refiriéndose al sentido de la vida (*Der Prediger*, 83), cf A Fischer, *Beobachtungen*, 77

3 2 b *Experiencia sobre la sabiduria 1,16 18*

Hasta ahora el autor ha contemplado a la sabiduria como a un instrumento a su disposicion, desde ahora la va a enfrentar como objeto de sus consideraciones Pero se va a encontrar con una gran sorpresa, ya que va a descubrir que esta no es una dulce y plácida tarea, segun la mentalidad del sabio tradicional, sino una actividad que no lleva a ninguna parte, que es un sinsentido

1,16 Yo pense para mi aqui estoy yo,
que he aumentado e incrementado la sabiduria
mas que todos mis predecesores en Jerusalen,
mi mente alcanzo gran sabiduria y saber
17 Asi que aplique mi mente para conocer
la sabiduria y el saber, la locura y la necedad
Comprendi que tambien esto es caza de viento,
18 pues a mas sabiduria mas pesadumbre,
y aumento del saber, aumento del sufrir

16 «Yo pense para mi» lit «he hablado yo con mi corazon, diciendo», «yo» (*ʾanî*) Qohelet lo utiliza con mucha frecuencia pleonasticamente al comienzo de una sentencia (cf 2,1,11ss) «con mi corazon» *ʿim libbi* mas frecuentemente *bᵉlibbî* (cf 2,1 15, etc)

«Aqui estoy yo que» lit «heme aqui» (*ʾni hinneh*), el adverbio demostrativo *hinnēh* se emplea para centrar la atencion (cf P Jouon, 105d), casi imperativamente (cf R Meyer, *Gramatica*, 89,2) El intento de M J Dahood de sustituir *ʾni* (yo) por *ʾoni* (riqueza), fundandose en la falta de objeto del verbo *higdaltî* y en el influjo del fenicio (*scriptio defectiva*), ha sido en balde segun el comun sentir de los autores (cf M J Dahood *The Phoenician*, 266s, Ch F Whitley, *Koheleth*, 15, J L Crenshaw, *Ecclesiastes*, 75)

«he aumentado e incrementado» (*hgdlty whwspty*) no son pocos los autores modernos que piensan como R Gordis, que estos dos verbos «formalmente estan coordinados, pero el segundo esta modificado adverbialmente por el primero he incrementado grandemente» (R Gordis, *Koheleth – the Man*, 211) Es posible tal interpretacion y su version correspondiente (cf L Alonso Schokel «he acumulado tanta sabiduria»), pero no es necesaria (Ch F Whitley, *Koheleth*, 14) Otros cambian innecesariamente el Hifil *higdalti* por el Qal *gadalti*

«mas que todos» (*ʿal kol*) la forma mas comun para expresar la comparacion en hebreo es la preposicion *min*, pero tambien se puede utilizar *ʿl* (cf M J Dahood, *Canaanite Phoenician*, 191, donde aduce tambien un testimonio fenicio) «todos mis predecesores» lit «todo el que ha sido antes que yo», en singular (cf 1 Cron 29,25) Ver notas a 1,10 *Mas que todos mis predecesores* se puede considerar como una formula estereotipada, utilizada por reyes y magnates, como atestiguan inscripciones fenicias (cf M J Dahood *Canaanite Phoenician*, 204)

«Mi mente alcanzo gran » lit «y mi corazon experimento una abundancia grande de (*harbeh*)»

17 «Asi que aplique mi mente a» (*wāʾettᵉnah libbi l*) Éste es uno de los tres raros casos en que el autor utiliza el clasico imperfecto con *waw* consecutivo (cf ademas 4,1 7) en un contexto verdaderamente narrativo

«y el saber» corregimos la puntuacion del TM, en vez de *w'da'at y conocer*, preferimos *wada'at* (como en v 16) *y el saber* De esta manera dependen del verbo *lada'at* cuatro sustantivos como objeto directo, divididos en dos parejas *sabiduria y saber* locura y necedad Asi lo entendieron las versiones G Sir Vg y Jeronimo, aunque con otras significaciones Para ser consecuentes debemos trasladar el *zaquef* de hokmah a *wada'at*, muchos autores, sin embargo, siguen al TM tal y como esta (cf, por ejemplo, N Lohfink, *Kohelet*, 26)

«locura» (*hôlelôt*), es objeto de controversia Efectivamente la terminacion ôt es la de un femenino plural, por lo que se sugiere hôle*lût* (cf BHK), como aparece en 10,13 Pero no es necesaria la correccion, como ya apuntaba P Jouon (88 Mk) y ha defendido M J Dahood (cf *Qoheleth and the Northwest*, 350 un fenicismo mas), con el estan H L Ginsberg, W,F Albright (*Some*, 8) y otros muchos (cf F Piotti, *La lingua*, 188 192, *Osservaz* [1977], 53)

Para *ra'yôn (caza)* puede verse lo que dijimos a proposito de la etimologia de *r''ût* (v 14), pues, como escribe R Gordis «no es probable que los hebreos *r'wt* y *r'ywn* sean completamente distintos de los nombres comunes arameos de formas identicas» (R Gordis, *Koheleth – the Man* 210)

18 «aumento» (*yosîp*), propiamente es tercera pers sing masc del impf hifil de *ysp* (cf Ges -K 78c) Se han propuesto varias correcciones *yosep* (participio Qal, cf BH) o *mōsîp* (participio Hifil), «sin embargo, hay que preferir la lectura del TM como *lectio difficilior*» (A Lauha, *Kohelet*, 41), que segun A B Ehrlich «esta usado las dos veces sustantivadamente» (*Randglossen*, 59) Se adhieren a esta sentencia R Gordis, que completa «un imperfecto usado como un sustantivo en estilo gnomico, para expresar una verdad permanente» (*Koheleth the Man*, 214)

1,16 18 Los proverbios de los versos 15 y 18 encierran esta unidad que gira toda ella directa o indirectamente en torno a la sabiduria, pues saca a la luz sus contrarios la locura y la necedad [1]

16 *Yo pense para mi* El autor habla consigo mismo, su reflexion se convierte en un dialogo interior El resultado de esta reflexion dialogo lo expone el autor de modo magisterial, pues en ningun momento se olvida de que él es un maestro de sabiduria ni ha dejado de pensar en sus discipulos oyentes-lectores La lección es vital y pasa primero por «el corazón», que a la vez es mente e inteligencia, es decir, lo mas intimo y personal [2]

Aqui estoy yo Como hemos indicado en las notas filologicas, el autor con esta expresion quiere llamar la atencion ¿A quien representa aqui este yo y a quienes se dirige para que se fijen en el? Por la confesion que sigue a continuacion parece que habla Salomon, en realidad es el autor disfrazado

[1] A Schmitt sintetiza muy bien «En 1 16 18 destaca el autor que el dispone de una gran sabiduria (håkma) y conocimiento (dă'ät) En la confrontacion sabiduria necedad suena sin embargo el resultado negativo que atormenta y escandaliza al mismo tiempo» (*Zwischen* 117) cf H P Muller *Theonome* 5 6

[2] El soliloquio o dialogo intimo es un genero literario conocido y practicado por los maestros de sabiduria, cf *Dialogo de un desesperado* en la literatura egipcia del tercer milenio a C (ANET 405 407)

de Salomón, como en toda la perícopa del contexto. Algo muy importante tiene que comunicar el autor en v.17b-18, cuando utiliza toda su artillería pesada en v.16-17a.

He aumentado e incrementado la sabiduría: El autor está pensando en el Salomón supersabio de la leyenda tal como nos lo describen, por ejemplo, 1 Re 5,9-14 ó 10,23-24: «En riqueza y sabiduría, el rey Salomón superó a todos los reyes de la tierra. De todo el mundo venían a visitarlo, para aprender de la sabiduría que Dios lo había llenado». En este momento se fija solamente en la sabiduría; más adelante se interesará por sus obras y riquezas (cf. 2,4ss). La acumulación de verbos sinónimos o complementarios es uso habitual en Qohélet. Es obvio que *aumentar e incrementar algo* es una fórmula redundante que subraya el incremento en gran medida, de manera superlativa, en este caso de la sabiduría.

Más que todos mis predecesores en Jerusalén: Desde hace más de un siglo los autores discuten si con esta expresión incurre el autor en un anacronismo o no. Si el que se supone que habla es Salomón, no pudo hablar en plural de sus antecesores en Jerusalén, porque *solamente* su padre David dominó sobre y reinó en Jerusalén. A no ser que acudamos a la idea peregrina de querer incluir en los *predecesores* a todos los reyes cananeos anteriores a David, que gobernaron en Jerusalén [3]. Si históricamente fue así, ¿por qué el autor hace incurrir al presunto Salomón en un anacronismo tan palmario? Qohélet conocía demasiado bien la historia de su pueblo como para caer en un error tan craso. La solución está en admitir que el autor está utilizando una fórmula ya consagrada por los asirios y aplicada en el lenguaje diplomático [4]. En cierto sentido no es ajena al mismo Antiguo Testamento (cf. 1 Crón 29,25). Pero, aun así, no es preciso que hagamos más equilibrios mentales, pues en un contexto literario no son necesarias tantas precisiones históricas.

Mi mente: mi corazón en hebreo, puede muy bien reemplazar al pronombre personal.

Sabiduría (*ḥokmāh*) y *saber* (*daʿat*), pareja que volvemos a encontrar en el verso siguiente; parece que el autor entiende los dos conceptos como sinónimos. Desde luego los dos juntos abarcan todo el ámbito del conocimiento teórico y práctico, general y particular, estático y dinámico. Del que haya adquirido *la sabiduría* y *el saber* se puede decir que ha llegado a ser verdaderamente sabio en el sentido más noble y profundo, es decir, que ha conseguido alcanzar el ideal máximo del hombre antiguo y también moderno. Sin embargo, el texto no habla en términos tan absolutos, solamente dice que *alcanzó gran* cantidad de *sabiduría y saber*, no toda la sabiduría y el saber. Es un reconocimiento implícito de la capacidad limitada del hombre, aun la del

[3] Cf. G A Barton, *A Critical*, 79, donde cita una serie de autores que han apuntado esta solución

[4] G A Barton lo dice expresamente en su comentario (cf *A Critical*, 79), citado también por M J Dahood, en *Canaanite-Phoenician*, 204, que añade «Esta fórmula, que se encuentra también en 2,7 y 2,9, era una fórmula de los reyes fenicios, atestiguada abundantemente por sus inscripciones»

sabio por excelencia. Por otro lado, esto de intentar alcanzar *sabiduría y saber* es una tarea que hay que cumplir y que, por lo tanto, también estará siempre en el horizonte del autor; por esto puede continuar en el v.17.

17. La primera parte del verso 17 hay que unirla al v.16, en cuanto que en ella se manifiesta la misma actividad inquisitiva de la mente del autor sobre un objetivo, que ahora va más allá de la sabiduría y del saber. V.17b es claramente distinto de lo anterior, es la conclusión a que el autor llega después de un largo recorrido. Qohélet se prepara para dar su juicio personal sobre la sabiduría y el saber, no tanto en abstracto como en concreto, porque él los posee y en grado extremo (v.16). Tal vez la forma gramatical y sintáctica (el imperfecto consecutivo), escogida sin duda con toda intención, pretenda expresar esto mismo [5]. Nuestra versión: *Así que apliqué mi mente,* intenta al menos reflejar este aspecto intencional del autor.

Para que todo esto no se quede en mero intento, el autor, transformado en Salomón, no sólo va a examinar a fondo *la sabiduría* y *el saber,* sino que los va a comparar con sus contrarios, para utilizar la expresión antigua de san Jerónimo [6]. Estos contrarios son la locura o falta de sensatez [7] y la *necedad* [8].

El proceso meditativo del autor culmina en v.17b con el durísimo juicio negativo que expresa su inmensa desilusión y frustración. No se trata de un juicio emitido a la ligera; el que lo emite tiene pleno conocimiento de causa, como ha demostrado en versos precedentes y lo reafirma al comienzo de su veredicto. *Comprendí*: he conocido [9].

También esto es caza de viento: El presente verso no es más que una aplicación de lo que ya afirmó el autor en 1,14, pues si de *todas las acciones que se hacen bajo el sol* se dice que son *vanidad y caza de viento* (1,14), la búsqueda de la sabiduría y el empeño por distinguirla de lo que no es sabiduría también deben ser actividades ilusorias, es decir, como la *caza del viento* [10].

[5] Bo Isaksson lo da a entender en su versión «Por esto yo me apliqué» (*Studies,* 168) y R Gordis es aún mas explícito «El verso [17] es introducido por un waw consecutivo para expresar la idea de que después de años de experiencia Kohélet decidió un día sacar la conclusión lógica (Hertzberg)» (*Koheleth – the Man,* 213), Gordis remite al comentario de H W Herztberg (cf *Der Prediger,* 84s) que repite la misma idea) El imperfecto consecutivo tiene «*he* final exhortativa, que expresa énfasis y empeño de la voluntad» (L Di Fonzo, *Ecclesiaste,* 142b)

[6] «Contrariis contraria intelleguntur» (*Commentarius,* 261)

[7] «*hwllōt* (10,13 *hwllūt*) significa propiamente 'insensatez', presenta lo contrario de lo razonable y del conocimiento La palabra se traduce adecuadamente por 'falta de racionalidad'» (H W Hertzberg, *Der Prediger,* 85)

[8] Aquí en hebreo *siklūt,* única vez, por la forma común *siklūt* (cf 2,3 12 13, 7,25, 10,1) Muchos traducen por locura, demencia H -P Muller interpreta muy benignamente la pareja *locura* y *necedad* «*hôlēlût wᵉsiklūt* es una ingenua alegría de vivir, de la que la sabiduría, también la de Kohelet (7,2-4), no quiere saber nada» (*Theonome,* 5)

[9] H W Hertzberg escribe «*ydʿty* quiere decir con fina ironía Yo he 'conocido' – pero solamente que todo conocer es inútil '¡Yo sé que no sé nada!'» (*Der Prediger,* 85) Pero Qohelet es más radical que Sócrates, y juzga negativamente cualquier intento de acercarse a la sabiduría Creemos que el juicio negativo de Qohélet recae en el esfuerzo no en la sabiduría misma A Schmitt dice de la expresión *raʿᵃh* (*caza de viento*) «Ella articula el resultado de la busqueda, del esfuerzo y del conocimiento» (*Zwischen,* 117 nota 19)

[10] En 1,14 leíamos *rᵉʿūt rūᵃh,* aquí en 1,17 (y en 4,16) *raʿᵃh rūᵃh,* pero son expresiones

18. El verso tiene todo el aspecto de un proverbio que muy probablemente existía ya [11] y pertenecía al ámbito de la escuela. En él se subraya la relación existente entre la adquisición de la sabiduría y el esfuerzo doloroso [12]. Pero nuestro autor lo aduce como argumento que prueba y confirma lo que acaba de afirmar, como se advierte por la partícula *kî*: *pues*, puesto que, que encabeza el v.18. En esto no parece que haya discrepancia entre los autores. El empalme lingüístico con v.16-17 es, además, manifiesto por la serie de repeticiones verbales [13].

A más sabiduría más pesadumbre...: Estamos ante un proverbio estructurado con un paralelismo sinonímico perfecto: a *a más sabiduría corresponde aumento del saber*, y *a más pesadumbre el aumento del sufrir*. Por esto también se puede hablar de dos proverbios paralelos. El sentido del v.18 creemos que, por lo menos, es doble: si lo consideramos según su muy probable origen escolar, la larga experiencia en el medio sapiencial había llegado a la conclusión de que el aprendizaje comportaba este pesadísimo fardo en el alumno y en el maestro. preocupación, trabajo ingrato, angustia, es decir, *pesadumbre* y *sufrir* en todos sus sentidos. El proverbio en su contexto actual, que no es el original de la escuela y formación, adquiere una amplitud y profundidad mucho mayor. La sabiduría y el saber capacitan al poseedor de ellos para percibir más motivos de aflicción y de dolor en una medida proporcional a ellos mismos: a más sabiduría y saber más capacidad de pesar [14].

El autor se ha aplicado tenazmente a desentrañar los más arduos problemas relacionados con la actividad sapiencial, es decir, con los problemas y enigmas que hacen que el hombre sea sabio o loco o necio, con la actividad de las facultades humanas en cuanto tales. El autor no ha dicho que haya fracasado en su intento; sin duda el autor sabio es ahora más sabio. Pero no por ello ha resuelto aquellos problemas que hacen sufrir a los hombres [15]. De esta manera la conclusión final del autor, y del lector que lo

equivalentes (cf A Montgomery, *Notes*, 241, A Schmitt, *Zwischen*, 117)

[11] No hay inconveniente alguno en admitir la preexistencia del proverbio que Qoh cita aquí Lo sospechan, por ejemplo, R Gordis, *Koheleth – the Man*, 155, W Zimmerli, *Das Buch des Prediger*, 155, *Das Buch Kohelet*, 225, A Lauha, *Kohelet*, 47

[12] Ver nuestro refrán «La letra con sangre entra» Los autores relacionan explícitamente el verso con el medio escolar, ver, por ejemplo, W Zimmerli, *Das Buch des Prediger*, 155, A Lauha, *Kohelet*, 47, N Lohfink, *Kohelet*, 26, J L Crenshaw, *Ecclesiastes*, 76

[13] *Gran sabiduria (harbē hokmāh)* v 16d – *a mas sabiduria (bᵉrob hokmāh)* v 18a, *he incrementado (hōsaptî)* v 16b – *aumento (yōsîp)* v 18b, y las frecuentes repeticiones de *sabiduría (hokmāh)* y de *saber (daʿat)*

[14] No podemos ni debemos plantear problemas que están fuera del horizonte del autor, al menos directamente, como seria el de que si es verdad lo que acabamos de decir, también lo es que el que está mas capacitado para descubrir motivos de pesadumbre, en la misma medida, por lo menos, está capacitado para descubrir razones de lo contrario como el gozo estético y etico Más adelante aludiremos a esta orientacion, cuando el autor trate de los aspectos positivos de la sabiduria, de la vida, etc

[15] H W Hertzberg aplica a Qohélet una sentencia sabia «El que no sabe nada de las necesidades del mundo, no sufre por ello 'Si vosotros supierais lo que yo se, llorariais mucho y reiríais poco'» (*Der Prediger*, 85)

lee, no puede ser sino bastante pesimista, pues de nuevo nos confirmamos en que todo esfuerzo está abocado a un callejón sin salida, es decir, que es inútil y como querer atrapar y retener el viento con las manos.

3.2.c. *Experiencia sobre la alegría y el disfrute: 2,1-2*

Con esta breve perícopa termina la exposición de las experiencias personales del autor, el supuesto rey magnífico Salomón. Todas las anteriores experiencias han fracasado estrepitosamente. Vamos a ver si éstas, que versan sobre los aspectos más positivos de la vida humana: la alegría y el disfrute de todas las cosas buenas que ella puede ofrecer, tienen el mismo resultado negativo o abren una ventana a la esperanza.

2,1 Me dije a mí mismo:
Vamos, te probaré con la alegría,
y goza de los placeres;
pero también esto es vanidad.
2 De la risa dije: «locura»,
y de la alegría: «¿qué consigue?»

1 «Me dije a mí mismo»: lit. «hablé yo con mi corazón (*b'libbî*)», cf. 1,16a (*'im libbî*). «te probaré», te pondré a prueba

«Goza de los placeres» (*r'ēh b'ṭōb*); escribe P.Joüon (133c) «La *b* con los verbos de percepción, sobre todo ver, implica idea de intensidad y de placer» «Pero también» lit. *pero* he aquí que *también*, para la *waw adversativa* cf P Joüon 172a

2 «De la risa»: *en cuanto* a la risa, sentido relacional de la preposición *l'* (cf R. Gordis, *Koheleth – the Man,* 215; P Joüon, 133d)

«¿Qué consigue?»: ¿qué es lo que ella (*zoh* la alegría) realiza (*'ośāh*)? Sobre la expresión *zoh* han discutido bastante los autores. G.R. Driver pensaba que la particularidad de *zoh* se debía a sus orígenes nor-palestinos (cf *Introduction to the Literature of the O T.* [³1892], p. 178; [⁷1898], p. 188), también M.H. Segal, *A Grammar of Mishnaic Hebrew* [1927], § 72). M J Dahood localiza el origen en Fenicia (cf *Canaanite-Phoenician,* 44) Así explica él las variantes que aparecen en los Ms, pues «apenas se hubieran producido si Qohélet hubiera sido compuesto con la *scriptio plena* de la ortografía hebrea del siglo IV-III En la ortografía fenicia el pronombre demostrativo masculino y femenino 'éste' aparecía sólo como *z*» *(Canaanite-Phoenician,* 37) Ch F Whitley no está de acuerdo, ya que solamente atribuye a las variantes de los Ms el valor testimonial de diferentes escrituras, y añade que «el hecho de que *zoh* aparezca como la forma femenina en textos bíblicos antiguos (por ejemplo, 2 Re 6,19; Ez 40,45; cf. también Jue 18,4), sugiere que aquí [en Qohélet] está el original» (*Kohelet,* 19). Prácticamente ésta es también la opinión de R. Gordis, que explica las variantes de los Ms por efecto de «nivelación y no [por] ortografía fenicia» (*Was Kohelet,* 108)

2,1-2. El autor se anima a sí mismo a intentar un nuevo camino que considera como una *prueba* para sí mismo; en la intención del autor también

para todos sin excepción. Pronto se va a desengañar, pues el nuevo camino también es un callejón sin salida.

La estructura de 2,1-2 es semejante a la de 1,13-15 y 1,16-18: 1) proposición del proyecto o plan (2,1a); 2) constatación del resultado negativo: *hebel* (2,1b); 3) sentencias proverbiales que lo confirman (2,2) [1].

1. Continúa el autor hablando consigo mismo en un tono tranquilo, sosegado, meditativo [2] en su diálogo interior, como decíamos en 1,16 [3]. La novedad está en que el diálogo aquí es explícito. El autor se anima primero a sí mismo: ea, *vamos*, y después se desdobla en un yo que habla y en tú a quien se dirige: *te probaré*, te someteré a una prueba.

El campo de pruebas va a ser la alegría (*śimḥāh*) y el mundo de *los placeres* (*ṭōb*). No se trata de una invitación parecida a la de los impíos de Sab 2,6ss: «Venga, a disfrutar de los bienes presentes, a gozar afanosamente de las cosas...». El punto de vista de nuestro autor no es el de los malvados sin moral ni temor de Dios, ni el de los hombres de Sab 2,6ss [4].

¿Qué entiende el autor por alegría (*śimḥāh*) y por los *placeres* (*ṭōb*)? Por el contexto (cf. relación entre 2,1-2 y 2,3-11) y por el paralelismo entre los dos términos no se pueden distinguir mucho uno del otro. *La alegría* o (*śimḥāh*), cuando es colectiva, necesariamente está relacionada con la celebración festiva, profana o religiosa [5]; abarca, por tanto, cualquier manifestación de júbilo, más o menos intensa, duradera o profunda. El verso no especifica nada, pero sin duda habrá que relacionarla con actividades como las que se describen a partir del v.3, ya que, como veremos, lo que allí se dice hace referencia a 2,1-2.

Lo que acabamos de decir de *la alegría (śimḥāh)*, puede y debe aplicarse también a *los placeres* (*ṭōb*). El hebreo *ṭōb*: bien, bueno, es uno de esos términos comunes que pueden de hecho abarcar todos los ámbitos, desde los meramente objetivos de la naturaleza a los más íntimos y elevados de la ética o moral [6]. La fórmula utilizada por nuestro autor reduce considerablemente el sentido de *ṭōb* que se refiere directamente a los bienes que gustamos y nos causan placer.

Pero también esto es vanidad: Es el juicio negativo del autor, igualmente ya manifestado en 1,14 y 1,17; se repite en esta sección como un estribillo. El

[1] Cf A Fischer, *Beobachtungen*, 78-79

[2] Existen antecedentes literarios, como el egipcio *Dialogo entre un hombre y su alma* (ver ANET 105-107)

[3] Ver también aquí el uso pleonastico y enfático del pronombre *'ny* (cf P Jouon, 146b, Bo Isaksson, *Studies*, 168, E Bons, *Zur Gliederung*, 84)

[4] Ver nuestro comentario a este pasaje en *Sabiduria* (1990), 157-159

[5] E Ruprecht piensa que «ante todo es la alegria de la fiesta, sea ésta profana o religiosa» (*smh sich freuen* THAT II 829), H W Hertzberg tambien lo afirma «*smhh* es la alegría intensa, con frecuencia la alegría festiva» (*Der Prediger*, 86)

[6] Cf H J Stoebe, *ṭōb gut* THAT I 652-664

autor propone en todo el v.1 una visión muy sintetizada de la vida, sin desarrollar ningún aspecto. Pero su modo de pensar es inequívoco, ya que lo ha expresado anteriormente y no cambia con las nuevas experiencias. El juicio negativo del autor no tiene matiz alguno moral o ético, como ya vimos al interpretar *hebel* en 1,2, a lo que nos remitimos.

2. La formulación del v.2 es la típica de un proverbio. Se confirma por la estructura de las tres perícopas: 1,13-15; 1,16-18 y 2,1-2, según hemos visto en la introducción de esta perícopa y en el estudio de A. Fischer [7].

Tanto *la risa* como *la alegría* son tomadas aquí como las manifestaciones externas de un estado de ánimo placentero; tal vez la intención del autor se dirija principalmente a la causa de este estado de ánimo, puesto que tanto *locura* como *¿qué consigue?* en el contexto ciertamente tienen sentido muy negativo y esto sólo se puede decir de una actitud del hombre. El autor no se queda en la pura exterioridad de las conductas humanas, sino que penetra hasta lo más íntimo del corazón, al que se dirige en v.1 y del que, en última instancia, brota la risa y la alegría, aquí personificadas por el autor y a las que apostrofa [8].

¿Qué consigue?: Según la nota filológica queda claro que hay que mantener la tercera persona. La pregunta es retórica y se espera una respuesta negativa [9].

Lo que todavía no está desvelado es por qué el autor se manifiesta tan abiertamente pesimista. Aquello a lo que todos los hombres aspiran y a lo que están orientados desde lo más profundo de su ser: al equilibrio perfecto en los sentimientos del alma, que puede manifestarse hasta en la alegría que estalla en la risa (cf. Sal 126,2), se declara solemnemente por el autor como una «locura» e inútil, sin que por otro lado ni siquiera se haya hecho mención de infracción moral alguna en contra de la voluntad suprema de Dios. La explicación del enigma la encontraremos, en parte, en el mismo capítulo 2 y más claramente en el capítulo 3. Todo lo cual demuestra una relación muy estrecha de estos capítulos entre sí, como que han sido redactados por un solo y verdadero autor. El enigma, por tanto, queda sin descifrar hasta el momento en que al autor le parezca conveniente explicárnoslo.

[7] Cf *Beobachtungen*, 78s Expresamente lo afirma A Bea (cf *Liber*, 3) D Michel hace notar que en 1,15 y 1,17 el autor citaba proverbios del acervo común, aquí, sin embargo, apoya su sentencia en sus propias palabras, es decir, el dicho proverbial lo acuña él mismo (cf *Beobachtungen*, 16) Pero ¿basta con que el autor hable en primera persona para poder rechazar que en el v 2 no se contiene un dicho ya proverbial?

[8] Cf H W Hertzberg, *Der Prediger*, 86, M V Fox no acepta que el autor hable aquí de *la risa*, sino mas bien de *la diversión* o del *regocijo* (cf *The Meaning*, 419 nota 21) Pero creo que después de nuestras precisiones no tienen valor sus argumentos

[9] Cf D Buzy, *L'Ecclésiaste*, 211a, Bo Isaksson, *Studies*, 127, J L Crenshaw, *Ecclesiastes*, 77

3 3 *Reflexiones sobre la original experiencia de Qohelet (2,3 21)*

A una primera parte (1,13-2,2), en que el autor propone sus experiencias sobre todo lo que hace bajo el sol (1,13-15), sobre la sabiduria (1,16-18) y sobre la alegria y el disfrute (2,1-2), sigue una segunda parte (2,3-21), mas reflexiva aun, y que vuelve quiasticamente sobre las experiencias de la primera parte sobre la alegria y el disfrute (2,3-11), sobre la sabiduria (2,12-17) y sobre todo lo que causa fatiga bajo el sol (2,18-21) [1]

¿Podemos esperar alguna sorpresa en esta nueva etapa del autor en su reflexion sobre las experiencias mas significativas de su vida por su extension e intensidad? Sera dificil descubrir algo nuevo, al menos en su juicio global, puesto que el autor se ha expresado muy claramente desde el mismo comienzo del libro (cf 1,2-3) Sin embargo, es muy posible que revele alguna faceta nueva en su actitud ante la vida y el mundo, al tener que matizar sus apreciaciones sobre aspectos mas particulares, al reflexionar expresa y detenidamente sobre ellos

3 3 a *Reflexiones sobre la alegria y el disfrute 2,3-11*

En el esquema general que se ha trazado el autor esta pericopa corresponde a la ultima de la seccion anterior, es decir, a la experiencia sobre la alegria y el disfrute 2,1-2 Los contactos verbales reales existen [2]

2,3 Yo promovi en mi corazon una investigacion
al seducir mi cuerpo con el vino
–mientras que mi corazon se comportaba con sabiduria–
y al darme a la locura,
hasta que averiguase que es lo bueno para el hombre,
a fin de que lo realice bajo el cielo
en los dias contados de su vida
4 Realice obras magnificas
me construi palacios, me plante viñedos

[1] Cf A Fischer *Beobachtungen* 78 83 especialmente p 79 Otros ejemplos de divisiones pueden verse en H L Ginsberg *The Structure* 139 (1 12 2 2 + 2 3 26 con subdivisiones) H W Hertzberg *Der Prediger* 73 77 (5 divisiones) I Di Fonzo *Ecclesiaste* 9 (1 12 2 11 + 2 12 26 con subdivisiones) G R Castellino *Qohelet* 18 (1 12 18 + 2 1 26) G Ravasi *Qohelet* 100 (1 12 2 11 + 2 12 26 con dos tablas contrapuestas) A Lauha *Kohelet* 43 (6 divisiones)

[2] Vease *b libbi* *w libbi* (v 3a) *'et libbi* *ki libbi* (v 10b) cf con *b libbi* (v 1) *simhah* *sameah* (v 10b) cf con *b simhah* (v 1) *ul simhah* (v 2) *'er'eh 'e ze tob* (v 3) cf con *ur'eh b tob* (v 1) raiz *'sh* en vv 3b 4a 5a 6a 8b 10b 11(3x) cf con *'osah* (v 2a) *w hinneh* *hebel* (v 11b) cf con *w hinneh* (errata en BHS) *hebel* (v 1c)

Sobre el contenido A Fischer se expresa asi «Las relaciones reales entre 2 1s y 2 3 11 son evidentes El rey Kohelet recorre el camino de la necedad hasta los limites de las posibilidades humanas adonde le conduce su razon El *m'sy* de v 4a colocado en un lugar delicado que sintetiza la descripcion particular siguiente muestra que la atencion se dirige a la accion total del rey que con todo su corazon aspira a conseguir un sentido *por medio de* la riqueza como fuente del placer de la alegria Entretanto fracasa el experimento sabiendo que no se le concede ninguna duracion al exito conseguido con las propias manos» (*Beobachtungen* 79s)

5 Me hice huertos y parques
y en ellos plante toda clase de arboles frutales
6 Me hice albercas para regar con ellas el soto fertil
7 Adquiri esclavos y esclavas,
y tenia otros nacidos en casa,
tuve tambien en gran numero rebaños de vacas y ovejas,
mas que mis predecesores en Jerusalen
8 Acumule tambien para mi plata y oro,
y tesoros de reyes y de las provincias
Me procure cantores y cantoras
y el placer de los hombres
un haren de concubinas
9 Fui mas grande y magnifico
que cuantos me precedieron en Jerusalen,
y aun mas, mi sabiduria permanecio conmigo,

10 y cuanto desearon mis ojos, no se lo negue,
no rehuse a mi corazon alegria alguna,
pues mi corazon se alegraba de todas mis fatigas
y esta era la paga de todas mis fatigas

11 Entonces yo reflexione sobre todas las obras de mis manos
y sobre la fatiga que me costo realizarlas,
y he aqui que todo es vanidad y caza de viento,
nada se saca bajo el sol

3 «Yo promovi» o bien «yo explore» Del texto hebreo que sigue lo menos que se puede decir es que su «construccion y significacion no son nada claras» (N Lohfink, *Kohelet* 26) La expresion *limšok bayyayin 'et b^e sari* centrado la atencion de los traductores e interpretes de todos los tiempos, su traduccion fiel no es otra que «arrastrar mi carne con vino» (cf H P Muller *Theonome* 6)

Tal vez la dureza de la expresion ha sido la que ha dado lugar a la variedad de versiones La mas comun ha traducido el verbo *msk* por *refrescar, consolar, mantener,* asi G y la mayoria de las versiones modernas Gran parte de los traductores que siguen esta corriente *no cambian* el TH, pero confirman el sentido del verbo con el arameo, con el arabe, o con el hebreo tardio rabinico (cf F Delitzsch *Commentary* 234, G R Driver, *Problems,* 225s, K Galling, *Der Prediger* 87, H W Hertzberg, *Der Prediger,* 86, A Lauha, *Kohelet,* 48 Ch F Whitley, *Koheleth,* 19), o simplemente lo admiten porque asi lo pide el contexto, aunque no exista confirmacion alguna textual (cf R Gordis *Koheleth – the Man,* 215)

Otros, sin embargo proponen *un cambio* en el TH para que el sentido pueda ser el de la sentencia mas comun asi BHS y Koehler-Baumgartner *lismōk* por *limsok* cf Cant 2,5 P Jouon introduce una variante «podria leerse *l^e sammeah* alegrar , palabra que encajaria bien despues de *smhh* en los vv 1 y 2 *smh* y *smhh* se asocian frecuentemente con el vino (por ejemplo Sal 104,15,)» (*Notes philologiques* 419) De esta proposicion dice R Gordis «La correccion de Jouon linguisticamente es posible pero no necesaria a pesar de Sal 104,15» (*Koheleth – the Man,* 216)

A D Corre ha mantenido una posicion extravagante proponiendo un cambio no en *limšok,* sino en *byyn* por *kywn* con esta version «Procure en mi corazon hacerme

incircunciso como los griegos» (cf *A Reference*) Un juicio negativo de esta sugerencia puede verse en D Michel, *Untersuchungen*, 15 nota 39

«Que es lo bueno» *ʾy zh* tiene la fuerza del interrogativo 'que', cf 1 Re 13,12» (Ch F Whitley, *Koheleth*, 20) «a fin de que» o «de suerte que» corresponde al relativo *ʾăšer* que, aunque en raras ocasiones, puede tener un matiz final (cf Jouon, 168f, R Meyer, *Gramatica*, § 117) o consecutivo (cf P Jouon, 169f, R Meyer, *Gramatica*, § 118) «bajo el cielo» las versiones antiguas G Vg leen *hšmš*, pero debe preferirse la *lectio difficilior hššmym*, pues «las versiones representan el proceso de nivelacion» (R Gordis, *Koheleth – the Man*, 216)

«en los dias contados» acusativo de tiempo (cf Ges -K , 118k, P Jouon, 126i)

5 «parques» *prds* es un prestamo del antiguo iranio o persa, de suyo es un huerto cercado para recreo (cf Cant 4,13 y Neh 2,8) Practicamente es como *gan huerto*, G tradujo uno y otro por παραδεισος (cf Gen 2,8 9 10 15 16, 3,1, etc , Cant 4,13, Neh 2,8)

6 «con ellas», en hebreo *mehem* (desde ellas) sufijo pronominal de 3ª persona pl masculino con antecedente femenino, asi tambien en 2,10, 10,9, 11,8 y 12,1, y en A T frecuentemente (cf Jue 21,22, Job 1,14, etc) (ver Ges -K , 135-o) M J Dahood sugiere que puede deberse al influjo del fenicio que tenia una forma unica para el sufijo de 3 persona del plural masculino y femenino (cf *Canaanite-Phoenician*, 43s), a lo que se oponen A Lauha (cf *Kohelet*, 41) y Ch F Whitley (cf *Koheleth*, 20)

«soto fertil» lit «el bosque que produce arboles»

7 «y tenia» en hebreo esta el singular *hāyāh* con el sujeto en plural M J Dahood encuentra aqui otro fenicismo, pues el original estaba escrito, opina el, segun la ortografia fenicia que es defectiva *hy* (cf *Canaanite Phoenician*, 37) R Gordis cree que «el verbo masculino singular o esta usado en neutro (cf Gen 15,17, etc), o es el resultado de la atraccion de *byt* (cf Ges -K , 145u)» (R Gordis, *Koheleth – the Man*, 217, cf tambien A Lauha, *Kohelet*, 41) Contra M J Dahood se declara R Gordis en *Was Koheleth*, 108 La sugerencia de E Bons (cf *Zur Gliederung*, 88 nota 64) sobre la nueva distribucion del verso 7 es un modo ingenioso de evitar el problema textual de *hyh*, pero no va mas alla

«otros nacidos en casa» lit «hijos de casa» «mis predecesores» lit «los que fueron antes de mi»

8 «tesoros de reyes y de las provincias» N Lohfink traduce *sᵉgullat* como «mi tesoro personal», pues cree que se puede considerar a *sᵉgullah* como termino tecnico de «rey vasallo» (cf *melek*, 537) Ver, sin embargo, Ch F Whitley, *Koheleth*, 21 Llama la atencion de los autores que a reyes siga provincias, y ademas con articulo D Buzy opina que «tal vez sea necesario restituir delante de la ultima una palabra desaparecida *sārē*, *prefecto* de las provincias, como Est 1,3, teniendo asi dos nombres de personas» (*L'Ecclesiaste*, 212b) Se han propuesto varias correcciones al TH, a saber, *wah mudōt y cosas deliciosas* (cf A B Ehrlich, *Randglossen*, 61, BH³, pero desaparece en BHS), *h mōn mᵉdînōt* «riquezas de las provincias» M J Dahood deja intacto el texto, pero propone como probable la traduccion de *hammᵉdînot* por *prefectos*, fundandose en textos ugariticos (cf *The Phoenician*, 267s), Ch F Whitley acepta esta hipotesis (cf *Kohelet*, 21) R Gordis, por el contrario, piensa que la irregularidad del articulo en *whmdynwt* puede ser influjo arameo, sin que sea necesario hacer cambio alguno en TH (cf *Koheleth the Man*, 218)

«un haren de concubinas» BH³ propone que sea eliminada la expresion «eliminacion arbitraria» la llama A Lauha (cf *Kohelet*, 41), BHS, sin embargo, la conserva y cita como formula paralela a Jue 5,30 R Gordis, por su parte, intenta dar una explicacion coherente a la expresion *šiddāh* se deriva de *šad* = *mama, pecho*, que se usa

como sinecdoque, la parte por el todo *la mujer*, el singular mas el plural indica una gran cantidad (cf Jue 5,30, citado ya por Ibn Esra), por esto traduce *un crecido numero de mujeres* (cf *Koheleth – the Man*, 219) M J Dahood recuerda, ademas, que una carta de Amarna confirma para *šiddāh* el significado de *concubina*, conjetura hecha por Ibn Esra (cf *Qoheleth and Recent*, 307), Ch F Whitley acepta esta teoria (cf *Koheleth*, 22), tambien H P Muller en *Theonome*, 7 nota 30

10 «no se lo negue» lit «no aparte de ellos», en cuanto al sufijo pronominal masculino *-hem* en vez del femenino *-hen*, ver lo que se ha dicho en v 6

«mi corazon se alegraba de» (*sāmeh min*) el verbo *smh* (alegrarse) se construye normalmente con la preposicion *b^e* (cf Qoh 4,16), sin embargo, puede verse con *min* en 2 Cron 20,27 y en Prov 5,18, y «ahora encontramos a *smh* seguido de la preposicion *mn* en ugaritico» (Ch F Whitley, *Koheleth*, 22s), cf tambien M J Dahood, *Qoheleth and Northwest*, 351s, F Piotti, *Osservazioni* [1977], 53s

«de todas mis fatigas» lit de toda mi fatiga (trabajo, esfuerzo) *la paga* puede traducirse tambien por *la parte, la suerte*

11 «las obras de mis manos» lit «mis obras que han hecho mis manos» «nada se saca» lit «no hay ganancia»

2,3-11 ¿Es verdad que todo afanarse en la vida es como querer atrapar el viento con las manos? El autor, transformado en Salomón, nos va a hablar desde la cima de sus riquezas, de su poder y de su gloria «El cuadro aqui esbozado es una especie de concreción de la fiebre por el dominio y la transformación del mundo que sacude totalmente en sus 'años fundacionales' el vibrante reino de los Ptolomeos» [3]

3 Este verso tiene carácter introductorio en la perícopa Propone el autor cuál era su intencion al entregarse al disfrute de todo aquello que puede causar una satisfaccion sensible, simbolizado aquí por el vino, y que a primera vista de hecho también se puede calificar como una locura, aun en la mente del autor

Yo promovi en mi corazon una investigacion Sobre la actividad investigadora y exploradora de Qohélet ya conocemos algo por 1,13, donde encontramos dos verbos prácticamente sinónimos *drš* (*investigar*) y *twr* (*explorar*), aquí solamente está *twr* La acción investigadora o exploradora del autor es abiertamente introspectiva Yo exploré *en mi corazón*, es decir, en lo más íntimo de mí mismo El objeto de la búsqueda en 1,13 era muy general (*todo lo que se hace bajo el sol*), ahora se circunscribe a dos objetos o ámbitos al del placer y al de la locura Por esto del verbo *twr* dependen dos infinitivos precedidos por la preposición *le*, que traducimos por *al seducir* y por *al darme* [4]

Al seducir mi cuerpo con el vino Esta sentencia ha dividido y divide a traductores y comentaristas, como aparece con claridad en la nota filologica La causa de tanta diversidad de opiniones está en el verbo *mšk*, cuya

[3] N Lohfink, *Kohelet*, 27a

[4] P Jouon dice a proposito de esta construccion «El infinitivo con *l* es muy empleado despues de un verbo para expresar una accion que especifica o explica la precedente, equivale entonces al gerundio latino en -do, por ejemplo, *faciendo*» (P Jouon 124 o) equivalente a su vez a nuestra expresion *al hacer*

significación es *arrastrar, tirar,* según el parecer unánime. Generalmente las versiones tienden a suavizar el sentido; para ello se han hecho tantos equilibrios y se han investigado tanto las lenguas semíticas. Yo he preferido mantener el sentido original en la traducción. *Seducir* es una forma de *arrastrar,* de *tirar,* que expresa muy bien la fuerza de atracción del *vino* Así devolvemos el protagonismo a quien lo tiene, ahora *el vino,* después *la locura,* que son los dos centros de investigación del autor [5]. *Mi cuerpo,* según nuestra manera de hablar, expresa mejor la idea del autor que *mi carne* (*'et-b'śārî*), o está más cerca de nuestra forma de pensar. No se trata aquí de la *carne* de Qohélet en el sentido propio y directo, sino de él en cuanto ser material y corporal; en realidad es *a sí mismo* a quien se deja *arrastar* por la fuerza seductora del vino. Se pone de relieve con la *carne* el lado frágil y débil del hombre sin connotación alguna ética o moral de la carne, del cuerpo, o del hombre en cuanto cuerpo o ser de carne.

La labor de investigación que lleva a cabo el autor en sí mismo sobre el placer la ha centrado en el vino y, naturalmente, en sus efectos. *Vino* aquí, por tanto, hay que entenderlo en su sentido plenamente literal [6] y además como símbolo de todos los placeres de los sentidos, o de los que el hombre puede experimentar en cuanto ser corporal. La elección del autor ha sido buena, puesto que el vino, además de proporcionar por sí mismo un placer innegable, en todas las sociedades simboliza la alegría de tal manera que no se concibe un acto festivo sin vino [7]. La Escritura se hace eco del sentir universal. En el apólogo de Yotán habla la vid, a la que los árboles pidieron que fuera su rey: «¿Y voy a dejar mi mosto, que alegra a dioses y hombres, para ir a mecerme sobre los árboles?» (Jue 9,13). Del vino, bebido con moderación, se hacen grandes alabanzas. Así leemos que «el vino alegra el corazón» del hombre (Sal 104,15). Jesús ben Sira es más generoso: «¿A quién da vida el vino? Al que lo bebe con moderación. ¿Qué vida es cuando falta el vino, que fue creado al principio para alegrar? Alegría y gozo y euforia es el vino, bebido a su tiempo y con tiento» (Eclo 31,27-28). Recordemos que Jesús hizo que corriera el vino con abundancia en una fiesta de boda a instancias de su madre (cf. Jn 2,1-12), que el vino fue escogido por él para que se celebrara la Eucaristía, y que existe una promesa suya misteriosa que dice: «No beberé más del fruto de la vid hasta que llegue el reino de Dios» (Lc 22,18). El vino es, pues, símbolo de la más alta felicidad.

Volviendo a nuestro Qohélet, podemos afirmar que ha elegido bien el vino como cifra del placer, del disfrute, del gozo.

Mientras mi corazón se comportaba con sabiduría: Esta es una sentencia paréntesis, aprisionada entre dos sentencias paralelas [8]. Su finalidad parece

[5] Es igualmente correcta la versión *seduciendo* o *al seducir,* por ser equivalentes

[6] Pero véanse las matizaciones que hacemos al comentar la sentencia siguiente

[7] N Lohfink comenta acertadamente «Máxima expresión de felicidad humana es el festín entre amigos, durante el cual el jarro de vino circula» de mano en mano (*Kohelet,* 27b)

[8] No ofrece dificultad especial admitir que la sentencia sea parentética, pero es importante subrayarlo, porque esto ayuda bastante a la interpretacion y mejor comprensión de las senten-

ser clara: la de matizar de alguna manera la situación personal y los límites de la investigación atrevida, peligrosa, borrascosa en la que se ha embarcado el seudo Salomón. P. Joüon refleja la tendencia más blanda de la interpretación de Qohélet, por esto entiende el paréntesis de la siguiente manera: «El Eclesiastés se entregará moderadamente al vino, de manera que esté alegre, pero sin perder la razón» [9].

Otros autores no son tan timoratos y van más allá del simple degustar el vino; si bien podemos observar una progresión desde R. Gordis, que piensa que el entregarse a los placeres del vino «formaba parte de su experimento» [10], hasta E. Glasser, que habla abiertamente de la embriaguez [11], pasando por A. Lauha, que eufemísticamente habla del «éxtasis de los sentidos por el vino», es decir, de la embriaguez [12].

Ahora la pregunta es: ¿cómo se puede entregar uno a la embriaguez y al mismo tiempo seguir siendo un sabio? Porque el autor afirma las dos cosas al mismo tiempo [13]. A este respecto se observa cierta desazón en los comentaristas que afirman que el experimento llega hasta la embriaguez; por esto suelen añadir alguna cláusula explicativa [14].

La solución, a mi modo de ver, viene por otro lado. H.W. Hertzberg ha recordado algo que establecimos al principio de la ficción regia (1,12ss), y que también hemos repetido alguna vez: «También aquí queda claro que 'Salomón' es sólo una máscara para el autor» [15]. Es decir, que, aunque a Salomón se le atribuya lo que se quiera, él seguirá siendo «el sabio» por excelencia. Ya puede entregarse al vino, como de hecho se entregó a las mujeres, que Salomón será siempre Salomón. Alguno pensará que no es ése el sentido, sino que el autor real Qohélet se lanza a hacer experimentos, aquí

cias precedente e inmediatamente siguiente

[9] *Notes philologiques*, 420 A esta posición se acerca bastante H P Muller para el cual «se trata de un simple experimento en relación con la alegría de la vida, al que se entrega con distancia» (*Theonome*, 6)

[10] *Koheleth – the Man*, 216

[11] Véanse los pasajes que citamos en la nota siguiente

[12] *Kohelet*, 48 Hay que reconocer que si queremos tomar en serio el texto, dejarse seducir por el vino no es tomar unas copas y nada más, sino llegar hasta la embriaguez Así lo entienden autores como E Glasser, que dice «Qohélet quiere hacer la experiencia de la embriaguez a fin de juzgar su valor desde el punto de vista de la sabiduria» (*Le proces*, 42) Esto mismo vuelve a afirmar un poco más adelante «Para no dejar escapar ninguna oportunidad de la felicidad, nuestro sabio ha realizado un prudente reconocimiento del lado de la embriaguez» (*o c* , 46)

[13] H W Hertzberg advierte que «él [Qohélet] quiere recorrer un camino tan contrariamente opuesto a la 'sabiduría', pero él sigue siendo 'un sabio'» (*Der Prediger*, 87)

[14] R Gordis dice que el experimento del vino no era «una mera rendición a los deseos físicos» (*Koheleth the Man*, 216) E Glasser, que ha ido hasta el fondo, frena su ímpetu, diciendo «Tampoco se entrega [Qohélet] enteramente, su corazón guarda un sabio control de la 'exploración'» (*Le proces*, 42) Prácticamente coincide el juicio de A Lauha «Aunque Kohélet se ha entregado a los placeres, sin embargo, ha conservado la posibilidad crítica de juicio y así podia llevar a cabo el experimento creíblemente» (*Kohelet*, 49) Pero el problema sigue siendo como se pueden compaginar ambas cosas el éxtasis de los sentidos y el control de la mente

[15] *Der Prediger*, 87

el del vino, disfrazado de Salomón, para probar su tesis con conocimiento personal de causa. Se propone así el problema que presenta toda obra literaria. ¿Es necesario que el autor real viva la vida de sus personajes de ficción para que todo sea auténtico? No es necesario que todo autor literario descienda hasta los bajos fondos donde se mueven sus criaturas. No tenemos por qué atribuir a Qohélet autor todo lo que realiza su protagonista, el supuesto Salomón, aunque hable en primera persona, y muchas veces sea difícil trazar una línea divisoria entre lo que es de Qohélet-autor de lo que es de Qohélet-Salomón. Aquí estamos en uno de esos casos. Aunque Qohélet-Salomón sea un rey muy rico y poderoso, no por eso Qohélet-autor lo tiene que ser, y así en todo lo demás, sin que por eso Qohélet-autor sea insincero ni disminuya el valor de sus enseñanzas.

Y al darme a la locura: La sentencia depende del verbo principal *tartî* que hemos traducido por *yo promoví una investigación;* forma un paralelo perfecto con *al seducir* [16].

La locura (siklūt) [17]: Éste es el segundo objeto del experimento en el que se ha embarcado Qohélet. Como en el primero –dejarse arrastrar por el vino– no se tenía en cuenta el aspecto moral o ético, tampoco creo que haya que atribuírselo aquí a *locura* [18]. Más bien creemos con D. Lys que «se trataría para Qohélet de explorar las maneras de vivir que los hombres consideran como locura, para ver si no puede encontrarse allí algún bien. Es preciso ensayarlo todo, aun aquello que parece lo más necio (¿quién sabe?)» [19].

Hasta que averiguase o viera: El autor presenta a su protagonista muy interesado en su empeño personal, como si quisiera ver el resultado de su investigación, de su *averiguación,* con sus propios ojos. Es el interés del mismo autor el que se ve subrayado en cada una de las palabras. Le va mucho en ello, pues trata de encontrar algo que no pueda caer bajo el estigma de lo vano y de lo inútil, algo que sea verdaderamente bueno, como dice a continuación.

Qué es lo bueno para el hombre...: La visión del autor no «sucumbe a una aspiración ético-individual o funcional» [20], puesto que sigue siendo universal: Qohélet busca lo que es bueno para el hombre, para todo hombre en su afanosa vida terrestre o *bajo el cielo,* sin especificar siquiera el matiz israelítico. No se aparta, por tanto, del ideal sapiencial internacional que es el hombre, ciudadano del mundo o cosmopolita, como decían sus coetáneos helenísticos.

En los días contados de su vida, porque ésta es breve, demasiado breve, o

[16] Cf R Gordis, *Koheleth – the Man,* 216 y todo lo que hemos dicho de la preposición *l* con infinitivo

[17] Cf lo que ya hemos escrito en el comentario a 1,17, donde aparece la forma rara *śiklūt;* puede traducirse también por *insensatez* o *necedad,* es decir, falta de racionalidad

[18] No opinan así R Gordis (cf *Koheleth – the Man,* 216) ni H P Muller que ve en los opuestos *hokmā - siklūt* «actitudes vitales que hay que juzgar éticamente» (*Theonome,* 6)

[19] *L'Ecclesiaste,* 194

[20] Como opina H P Muller en *Theonome,* 6-7

porque los días y las horas están ya fijados de antemano. En el primer caso la atención se centra en la *brevedad* de la vida en cuanto tal [21]; en el segundo no se pierde de vista el anterior enfoque, pero es secundario; lo principal es que los días están numerados. La vida es como un reloj de arena en el que se ve, se siente cómo la vida se va, se acorta y está a punto de fenecer: la amenaza del fin se antepone por su urgencia al valor de la vida misma. Las reacciones ante esta realidad tan apremiante son de hecho muy diferentes, y a veces imprevisibles; dependerá en gran medida de la actitud fundamental del hombre ante la vida. No puede ser idéntica la respuesta de un creyente, que admite que Dios es el que fija de antemano el número de días de cada uno [22], a la de un increyente; y, abarcando a unos y otros, la de una persona respetuosa de los demás y la de un malvado o impío [23].

El tema de *los días contados* de la vida es universal: lo hemos visto en la literatura de ámbito helenístico; anteriormente lo encontramos en Egipto en el Himno a Atón: «Todos los hombres tienen su aliento y el tiempo de su vida está contado» [24], y en Mesopotamia en la epopeya de Gilgamés, donde Gilgamés dice a Enkidu: «Los días de la humanidad están contados» [25]. En todo caso, el recuerdo de la muerte en Qohélet [26] hace que todo se coloree con un tinte innegable de melancolía y tristeza. En el fondo éste es uno de los pilares más firmes en el que se fundamenta el juicio negativo de Qohélet de que «todo es vanidad y caza de viento».

4-9. Estos versos forman un bloque especial [27] dentro de la unidad estrófica mayor 2,3-11: ellos abarcan toda la actividad constructora, agrícola: rústica y ganadera, administrativa y comercial tanto doméstica como del reino, del presunto rey Salomón. No son propiamente un *excursus,* como los llama A. Lauha [28], sino una pieza perfectamente engarzada en el conjunto [29].

[21] Sobre lo cual ya dijimos algo en nuestro comentario a Sab 2,1ss (cf *Sabiduría* [1990], 153-155)

[22] Cf Qoh 5,17, 8,15, 9,9 e *Introducción,* cap IV 4

[23] Cf Sab 2,6-9 y mi comentario en *Sabiduría* (1990) 157-159

[24] ANET 370b

[25] ANET 79

[26] Cf *Introducción,* cap II 5 3

[27] E Bons dedica parte de su artículo a poner de manifiesto los elementos estilísticos que prueban la unidad de 2,4-9 (cf *Zur Gliederung,* 87-90)

[28] «El excursus [vv 4-5] puede ser un cuerpo extraño tardío para hacer creíble el origen salomónico del libro, sin embargo, es más probable que Kohélet mismo haya añadido el suplemento, el humor amargo en este resumen en forma de lista habla en favor de la autoría de Kohelet» (*Kohelet,* 49)

[29] Repetimos una vez más que el que habla es Salomón, pero, al ser un recurso literario, no es necesario buscar en las fuentes bíblicas los lugares correspondientes que fundamenten las actividades aquí descritas De hecho son muchos los pasajes bíblicos en que se nos habla de la actividad de Salomón (cf 1 Re 7,1-9, Cant 4,13s, 8,11), pero no todas tienen aquí su réplica, nada se dice, por ejemplo de la edificación del Templo (cf 1 Re 7,15-8,13), ni de las fortificaciones (cf 1 Re 9,15-24), ni de las actividades navieras (cf 1 Re 9,26-28) El carácter ficticio y literario de la narración, sin embargo, o precisamente por eso, no deja de ser para Qohélet un magnífico medio para exponer lo que él piensa de cada cosa

Creo que tienen razón los autores al hacer referencia al momento histórico que se vivía en tiempos de Qohélet, pues una fiebre edilicia y artística de todo género dominaba en los reinos helenísticos tanto seléucidas como ptolemaicos [30].

4. *Realicé obras magníficas*: Empieza el autor a enumerar las *obras*, que son grandiosas, como corresponde a un rey o a un gran señor, que demuestra lo que es, lo que puede, lo que vale por sus obras. Naturalmente no es necesario que las realice con sus propias manos, pero sí que se hagan en su nombre y a expensas suyas. Los grandes Mecenas siempre actuaron así y se llevaron la gloria de la fama. ¡Qué diferencia con los grandes artistas de la antigüedad!: magníficas obras salían de sus propias manos, pero sus nombres quedaron en el anonimato con poquísimas excepciones.

Me construí palacios: Comienza la serie de nueve *lî*: *me, a mí, para mí* en vv.4-9, que no siempre se traducen al castellano [31]. Indican más bien, como una señal de tráfico, hacia donde hay que dirigir la atención en medio de este desfile de obras: todas ellas no son más que peldaños para llegar a agigantar la figura del rey que habla y que llegará a decir que fue «el más grande y magnífico en Jerusalén» (v.9). La intención del autor es manifiesta y en v.11 nos revelará por qué.

Las casas de los reyes y de los poderosos suelen ser grandiosas, por esto traducimos el original *bāttîm* por *palacios*.

Me planté viñedos: En una sociedad eminentemente agrícola la riqueza se mide por la posesión de grandes extensiones de tierra laborable. La viña es además planta noble, muy estimada en toda la antigüedad (cf. Gén 9,20: la viña de Noé; 1 Re 21,1ss. viña de Nabot; Is 5,1ss: canto a la viña, etc.) por la uva y el vino de la uva.

5. *Me hice huertos y parques*: *pardēs* = parque o jardín, es vocablo de origen persa [32]. Propiamente el *huerto* o la huerta se distingue del *parque* o jardín por la clase de plantas que los constituyen, y en el destino de esas plantas. En el *huerto* o la huerta se cultivan plantas comestibles, como hortalizas, o de fruto comestible, como los árboles frutales; también pueden tener árboles ornamentales pero excepcionalmente. En el *parque* o jardín es todo lo contrario: su finalidad primaria es la recreativa sin que por ello se pueda excluir alguna finalidad práctica. En nuestro verso, sin embargo, *huertos* y *parques* son prácticamente sinónimos, como se deduce de v.5b, donde no se da distinción alguna entre árboles y árboles: *toda clase de árboles frutales*. El pasaje parece que nos está recordando el relato genesíaco (cf. Gén 2,8.9. 15, etc. por un

[30] Cf A Lauha, *Kohelet*, 49, N Lohfink, *Kohelet*, 26s, H P Muller, *Theonome*, 7

[31] «Este 'para mi' no debe entenderse egoisticamente Mas bien señala el hecho de que Qohelet no se ha contentado con realizar, sino que ha gozado de sus realizaciones» (D Lys, *L'Ecclesiaste*, 199), R Gordis acentúa, sin embargo, que la actividad de Qohélet estaba «dirigida únicamente para su propio placer» (*Koheleth – the Man*, 217)

[32] Ch F Whitley escribe «El término está tomado del persa *pairidaēza*, un parque o bosque cercado» (*Kohelet*, 20), R Gordis, *Koheleth – the Man*, 217

lado y Gén 1,11.29 por otro) [33]. Lo cual no está lejos de la mentalidad del autor que quiere ensalzar tanto a su seudo-Salomón que hasta se atrevería a equipararlo al mismo Adán u hombre primigenio.

6. *Me hice albercas...*: En un lugar como Jerusalén o sus alrededores, donde no existen corrientes naturales de agua, ríos o riachuelos, es necesario construir *albercas* para retener el agua de las escasas lluvias, o para llenarlas con el agua sacada de pozos artificiales. En nuestro caso las *albercas* son necesarias para los *huertos y parques* del v.5, que se pueden identificar poéticamente con el *soto fértil* [34].

7. *Adquirí esclavos...*: Después de hacer mención de los edificios (v.4a), de las posesiones rústicas y complementos (vv.4b-6), recuenta en v.7 los seres vivos a su disposición: los esclavos y los animales. No podemos extrañarnos de que el autor ponga en el mismo plano a los esclavos y a los animales, puesto que en lo más sagrado de la Ley así lo encuentra: «No codiciarás los bienes de tu prójimo; no codiciarás la mujer de tu prójimo, ni su esclava, ni su buey, ni su asno, ni nada que sea de él» (Ex 20,17), o bien: «No pretenderás la mujer de tu prójimo. Ni codiciarás su casa, ni sus tierras, ni su esclavo, ni su esclava, ni su buey, ni su asno, ni nada que sea de él» (Dt 5,21). La categoría que abarca este complejo es la de propiedad privada, dominio, posesión; en ella están incluidos de la misma manera la propia esposa, la casa, las tierras, los esclavos y los animales.

El texto hace distinción entre los *esclavos* comprados en el mercado y los esclavos *nacidos en casa*, es decir, los esclavos en propiedad, llamados por esto *hijos de casa* (cf. Gén 17,12.23.27; Ex 21,4; Lev 22,11), que no hay que confundir con los hijos del amo que son libres y no esclavos [35]. Todos ellos formaban parte de la *familia*, pero de una manera especial los *nacidos en casa* [36]. Un signo externo del rango social de una persona son los esclavos o personas no libres que formaban parte de sus posesiones o patrimonio.

El Qohélet-Salomón posee en abundancia esclavos y también animales, pues *tuve también en gran número rebaños de vacas y ovejas*. Como en los tiempos

[33] M Hutter relaciona Qoh 2,5 con Neh 2,8 y Gen 2,15 y deduce que «Adam/el hombre cumple aquí una tarea que corresponde a un rey, esto es, el hombre original esta diseñado con rasgos reales según la concepción del J» (*Adam als Gartner und Konig [Gen 2,8 15]* BZ 30 [1986] 261)

[34] Según A Lauha «el Antiguo Testamento hace mención a menudo de recipientes y conducciones de agua, pero todos sin excepción están destinados a abastecimientos publicos de agua (2 Sam 2,13, 4,12, 1 Re 22,38, 2 Re 18,17, 20,20, Is 7,3, Neh 2,14) En Koh, por el contrario, los sistemas de agua son solamente signo del fasto» (*Kohelet*, 50) Para los sistemas artificiales de riego cf G Dalman, *Arbeit und Sitte in Palastina*, II (Gutersloh 1932), 29-35 233-241

[35] Sobre la institucion de la esclavitud en Israel puede consultarse R de Vaux, *Les Institutions de L'A T*, I cap 3º (París 1958), 125-140

[36] Es conmovedor el caso del siervo de Abrahan, «el criado mas viejo de su casa, que administraba todas sus posesiones» y al que Abrahan le encomendo buscar esposa para su hijo Isaac (cf Gén 24)

del nomadismo, el ganado en gran cantidad es la forma más concreta de la riqueza [37]. La expresión estaba ya consagrada [38].

Más que mis predecesores en Jerusalén: La fórmula en lo esencial es la misma que hemos visto en 1,16, a cuyo comentario nos remitimos. Todavía la encontraremos en 2,9, por lo que nos confirmamos en que es un giro estereotipado.

8. Después de elencar los bienes que de suyo pertenecen al patrimonio de toda persona rica y hacendada (vv.4-7) –un rey no puede ser menos–, el v.8 se refiere a tesoros propios de reyes: *Acumulé también para mí plata y oro*. La plata y el oro acumulados eran la garantía del poder de un rey. Recordemos que el patrimonio real equivalía entonces a lo que actualmente son las arcas del Estado, el erario público.

La Sagrada Escritura habla ampliamente de las riquezas de Salomón. De hecho, la sentencia de 1 Re 10,27: «Salomón consiguió que en Jerusalén la plata fuera tan corriente como las piedras», suena a expresión proverbial. En la mente de Qohélet están sin duda todos estos pasajes: el oro y la plata acumulados por David y que heredó Salomón para la obra del templo (cf. 1 Crón 29,2-5); las aportaciones de los notables de Israel (cf. 1 Crón 29,6-7); el oro... acumulado en tiempos de Salomón (cf. 1 Re 9,28; 10,11-23); la donación de la reina de Sabá (1 Re 10,10); los obsequios de los visitantes (1 Re 10,24-25); etc. De esta forma se forjó la leyenda de que «en riqueza y sabiduría el rey Salomón superó a todos los reyes de la tierra» (1 Re 10,23).

Tesoros de reyes y de las provincias: En parte puede explicarse lo de tesoros de reyes por lo que recibía de los reyes vasallos, como nos dice 1 Re 5,1: «Salomón tenía poder sobre todos los reinos, desde el Eufrates hasta la región filistea y la frontera de Egipto. Mientras vivió le pagaron tributo y fueron sus vasallos». En cuanto a *las provincias* se puede entender que se refiere a la aportación de los territorios administrativos en que estaba dividido el reino (cf. 1 Re 4).

Los *cantores* y las *cantoras* son personajes familiares en todas las cortes. En 1 Re 10,12 se nos dice que «con la madera de sándalo el rey hizo balaustradas para el templo del Señor y el palacio real y cítaras y arpas para los cantores». Con bastante probabilidad estos instrumentos y estos cantores son los de la corte, no los del templo (de los que largamente se habla en 1 Crón 25, en tiempo de David). Para estos cantores estarían también destinadas las canciones que compuso el mismo Salomón: «Compuso mil cinco canciones» (1 Re 5,12).

[37] Tanto es así que según R Gordis opina *miqneh rebaños, ganado*, «aquí significa 'posesión' (cf Gén 49,32) en su sentido original El nombre más tarde desarrolló la significación de 'ganado', la forma básica de riqueza en una sociedad nomada, cf. latín pecus 'ganado', pecunia 'dinero'» (*Koheleth – the Man*, 217) La relación entre 'posesión', 'bienes' y rebaños es evidente, por lo que es mejor conservar la versión *rebaños* o ganado, como se ve también por los paralelos citados

[38] Cf Gén 26,14 y 47,17 «rebaño de ovejas y rebaño de vacas», cf también 2 Crón 32,29 «rebaño de ovejas y vacas»

El placer de los hombres: En una civilización como la que presupone Qohélet, el placer por excelencia, los placeres o las delicias de los varones, no pueden ser otros que los que les brinda la mujer: *Un harén de concubinas*. En la nota filológica se ha visto la gran dificultad que ofrece esta expresión. Pero todas las soluciones llegan a un mismo final: se trata de la mujer y siempre en gran número. El harén de Salomón fue el más famoso en toda la historia del pueblo de Israel (cf. 1 Re 11,1-3).

9. Este verso y el siguiente son una especie de conclusión de todo lo anterior. El autor reafirma una vez más que Salomón es el rey magnífico por antonomasia: sus grandes obras confirman sin duda que él fue grande y magnífico, *más que todos sus predecesores* (cf. 1,16 y 2,7).

Y aún más, aunque parezca increíble [39], *mi sabiduría permaneció conmigo*: Creo que el autor introduce un matiz irónico en este inciso, o, al menos, un poco de escepticismo, porque, al parecer, ni él mismo se lo acaba de creer. Tal vez esté pensando en el juicio negativo definitivo de toda esta experiencia, como lo va a expresar al final de v.11. En este caso la ironía se convierte en sarcasmo, ya que el juicio de vanidad e inutilidad va a alcanzar también a la sabiduría de Salomón, a *mi sabiduría*. Si no es así, el autor simplemente manifiesta con este y *aún más...* su gran perplejidad y desorientación.

10. La actividad febril del seudo-Salomón ha producido las magníficas obras que han hecho que su nombre sea el más famoso de los reyes en Israel según propia confesión. Pero ¿ha podido disfrutar de ellas? Porque hasta ahora nada se nos ha dicho de esto. El verso 10 compendia el disfrute y goce de los bienes acumulados: *Cuanto desearon mis ojos*. Se subraya en primer lugar el goce de los sentidos todos, no se pone limitación alguna, se expresa totalidad pues se dice literalmente: *todo lo que desearon mis ojos, no se lo negué*. Los ojos simbolizan todos los sentidos. En segundo lugar el autor interioriza más el disfrute, pone al descubierto la alegría y el gozo de su corazón, que son plenos, expresado todo primeramente de forma negativa: *no rehusé a mi corazón alegría alguna,* y después afirmativamente: *mi corazón se alegraba de todas mis fatigas*.

Parece que el autor quiere rectificar el juicio tan negativo y severo, formulado a este respecto en 2,1; al menos aparentemente así es. Porque no podemos negar que el autor habla aquí de una gozosa y verdadera satisfacción, y de una auténtica alegría: *mi corazón se alegraba* [40].

El gozo y la alegría, aunque sean pasajeros, son auténticos. Sin embargo, el autor mismo va a responder a esta dificultad nuestra: *y ésta es la paga de todas mis fatigas*. No niega en manera alguna que se pueda dar gozo, alegría, disfrute en nuestra atareada vida, sino que de hecho lo afirma, porque él mismo los ha experimentado en lo más íntimo de sí mismo, en su corazón, y

[39] Cf F Zorell, *s v* *ʾap* 3) b) «In narranda re grandi, vix incredibili»

[40] El objeto de la alegría es el trabajo mismo, la actividad del hombre que normalmente es fatigosa (cf G Ogden, *Qoheleth* [1987], 42) Otros piensan que no es el trabajo, sino el fruto del trabajo (cf Ch F Whitley, *Koheleth*, 23) Depende de cómo se entienda *ʿāmāl* (cf el comentario a 1,3 y Excursus III sobre el trabajo en Qoh)

que él llama *la paga* de sus fatigas. ¿Qué se entiende por *paga* o *parte*? *Parte* (*ḥēleq*) originariamente es el término técnico para designar la porción de tierra que correspondía a cada israelita (cf. Jos 14,4; 15,13); después vendrán otras significaciones derivadas de gran trascendencia en la vida religiosa del pueblo elegido (cf. Núm 18,20). En Qohélet la significación ya es derivada y se relaciona de una u otra manera con la idea de premio, recompensa, suerte: *paga*. Qué relación tiene esto con el *yitrōn* de v.11, lo veremos enseguida.

11. El autor piensa que ha llegado al final del experimento que se había propuesto realizar en 2,3; es el momento de hacer balance. El objetivo del balance es doble. En primer lugar debe evaluar los resultados, sus obras, esas obras que él mismo ha calificado de magníficas (cf. v.4), y en segundo lugar el esfuerzo, el trabajo, *la fatiga que le costó realizar* sus obras. En términos mercantiles: el resultado conseguido, es decir, las obras mismas (vv.4-8) y la satisfacción por haberlas conseguido (vv.9-10) ¿compensan las energías empleadas, el trabajo, la fatiga? El autor da una respuesta global inequívocamente negativa en v.11b: *Todo es vanidad y caza de viento; nada se saca bajo el sol*. En cuanto a la terminología, nada es nuevo; de hecho repite en todo o en parte las sentencias de 1,2.14.17; 2,1, y responde explícitamente a la pregunta de 1,3: «¿Qué ganancia tiene el hombre en todas las fatigas con que se fatiga bajo el sol?», y que implícitamente ya se esperaba.

Sin embargo, el v.11 suscita una serie de preguntas con relación al v.10: ¿Invalida el juicio negativo de v.11 lo que acaba de afirmar el autor en v.10? Si lo invalida, ¿qué valor tiene lo que con tanta sinceridad ha afirmado en el mismo verso? Si no lo invalida, ¿qué valor tiene entonces el doble juicio negativo de v.11? D. Michel parece que indica una salida válida de este laberinto: la acertada comprensión del contraste entre *ḥēleq* (paga, parte) y *yitrōn* (ganancia, ventaja). El contraste no es el de la parte (*ḥēleq*) frente al todo (*yitrōn*) [41], sino el de la participación en lo pasajero (*ḥēleq*) frente a lo permanente [42].

Si aplicamos a Qohélet este mismo esquema, probablemente se resolverán muchas dificultades: siempre que encontremos un juicio positivo de la realidad objetiva y de las vivencias personales de Qohélet, éste se enmarcará entre lo «perecedero», lo «pasajero», no entre lo «permanente y duradero»

[41] Como lo entiende W Zimmerli «El corazón de Kohélet se ha podido alegrar en pleno trabajo En él le ha salido al encuentro fragmentariamente algo que nunca dejará de lado, algo en lo que, como él mismo dice, ha encontrado 'su parte' Lo que ha encontrado no alcanza claramente el todo de un juicio optimista de la vida Ello permanece parte que, como tal, recuerda siempre con dolor que el todo no está en las manos del hombre y que no puede atraparlo» (*Das Buch des Predigers*, 159s)

[42] Como opina D Michel «En *helæq* el pensamiento dominante no es el de 'parte', sino el de 'participación' en algo A mi me parece que hay que tener en cuenta estas dos determinaciones que en todo caso *helæq* frente a *jitrôn* designa algo más restringido, y que esto 'más restringido' debería buscarse con Delitzsch, Wolfel y Hertzberg en el ámbito de lo temporal como 'participación' en algo efímero, *helæq* es también necesariamente pasajero, mientras que la pregunta por el *jitrôn*, al parecer, significa algo duradero, permanente Anticipándonos a 3,1-5 se podría decir que ¡*helæq* corresponde a *'et* y *jitrôn* a *'olām*!» (*Untersuchungen*, 19-20)

que para Qohélet es la única y verdadera ganancia o *yitrōn*. Por esto Qohélet es consecuente al llamar a todo lo pasajero» «vanidad y caza de viento», sin que por ello quiera negar todo aspecto positivo y hasta útil en lo que por naturaleza es 'perecedero', pero esto mismo nunca dejará de ser volátil como el humo, porque con el tiempo se disipa sin dejar huella permanente.

3.3.b. Reflexiones sobre la sabiduría: 2,12-17

El autor vuelve sobre la experiencia de la sabiduría que expuso en 1,16-18, cuyos temas repite (cf. 2,12 con 1,17), aunque la diferencia en el tratamiento es considerablemente diferente: primero parece negar lo que se afirmó en 1,17 (cf. 2,13-14a), y en segundo lugar se reafirma en lo dicho y aún va más allá (cf. 2,14b-17).

2,12 Y yo me puse a reflexionar sobre la sabiduría, la locura y la necedad. Pues ¿qué clase de hombre sucederá al rey, que ellos mismos habían nombrado en otro tiempo?

13 Y observé atentamente que la sabiduría tiene una ventaja sobre la necedad, como la tiene la luz sobre las tinieblas.
14 El sabio tiene los ojos en la cara, el necio camina en tinieblas.

Pero comprendí también que una misma suerte toca a todos.
15 Entonces pensé para mí: como la suerte del necio será también la mía. Entonces ¿por qué yo soy sabio?, ¿dónde está la ventaja? Y pensé para mí: también esto es vanidad.
16 Pues nadie se acordará del sabio ni tampoco del necio para siempre, puesto que en los días venideros ya todo estará olvidado. ¡Cómo es posible que tenga que morir el sabio como el necio!
17 Y aborrecí la vida, porque pesaban sobre mí como algo malo las acciones que se hacen bajo el sol; que todo es vanidad y caza de viento.

12 «Y yo me puse a reflexionar sobre». lit. «y yo me volví para observar». «Qué clase de hombre»: lit. «qué hombre». «sucederá»: lit. «el que vendrá detrás de». «Que ellos mismos habían nombrado»: lit. «que ellos lo hicieron».

Es un hecho que v.12b ha sido siempre un lugar de discusión entre los traductores e intérpretes. Lo constata ya Juan de Pineda (cf. *In Ecclesiasten,* 308b). Los modernos intérpretes siguen los pasos de los antiguos. R. Gordis dice de 2,12b que «es una antigua *crux interpretum» (Koheleth – the Man,* 220), lo mismo que A. Lauha en *Kohelet,* 53. A.B. Ehrlich llega al extremo, cuando dice de v.12b que «es completamente ininteligible» (*Randglossen,* 62), y según él no mejora la cosa con las correcciones, ya que «el resto está extremadamente corrompido» (*Ibídem).*

Es natural que si algunos opinan que Qoh 2,12b no tiene sentido como está, se intente una solución, buscando un nuevo lugar para él, o presentando otras alternativas de lectura del texto consonántico, o aun modificaciones del texto. La proposición más inocente es la de cambio de posición. Unos proponen este orden: v.11 + v.12b +

v 12a + v 13ss (cf D C Siegfried, *Prediger*, 36s, W Zimmerli, *Das Buch des Prediger*, 160s, L Alonso Schokel, *Sabiduria*, 25) Pero como A B Ehrlich advierte «La cosa no mejora si se coloca v 12b inmediatamente detras de v 11» (*Randglossen*, 62) Otros trasladan v 12b despues de v 19 (asi A Lauha, *Kohelet*, 41 53) con el unico y exclusivo argumento de que el contexto es adecuado Pero esta solucion no es seria, pues parece ignorar el uso de los recursos estilisticos por los que se adelantan temas o se repiten motivos, etc

Mas importantes son las propuestas que afectan al texto consonantico Asi BH[3] y BHS que leen *mah ya*ʿ*ᵃseh* Son muchos los que se adhieren a esta sentencia (cf S Holm-Nielsen, *The Book*, 77, A Lauha, *Kohelet*, 42) Algunos sugieren cambiar ʿ*ah rê* por ʿ*ah ray* (detras de mi) segun LXX y, consiguientemente, *hammo lek* (que es o sera dueño) en vez de *hammelek* (cf H L Ginsberg, *The Structure*, 148) En lugar del TM ʿ*āsuhu* (hicieron), se propone ʿ*asāhu* (lo hizo), segun el testimonio de muchos manuscritos (asi BH[3], BHS, R Gordis, *Koheleth the Man*, 221) y tambien ʿ*āsah hūʾ* (el hizo) (ver BH[3] y BHS) Para todo el verso ver Ch F Whitley, *Koheleth*, 23s Mantenemos el texto hebreo como esta, porque creemos que, a pesar de sus dificultades, es la mejor solucion

14 «en la cara» lit «en su cabeza» «Pero» es otro *waw* adversativo (cf P Jouon, 172a) «tambien» lit «tambien yo», pronombre personal con una funcion enfatica

15 «Entonces pense para mi» lit «Y dije yo en mi corazon» «del necio» (*ksl*) M J Dahood descubre en *k*ᵉ*sil* influjo del fenicio, transcrito en griego χοιλ (cf *Canaanite Phoen* , 205) «sera tambien la mia» lit «tambien yo, me sucedera a mi» El enfasis pretendido se manifiesta doblemente con la acumulacion del pronombre de primera persona absolutamente o como complemento (cf Ges -K , 135d-h, M J Dahood, *The Phoenician*, 268)

«¿Donde esta la ventaja?» el TM tiene ʾ*az yoter* La particula ʾ*z* ha creado muchos problemas Es omitida por muchas versiones antiguas, especialmente por G y Vg y no hay acuerdo entre los modernos M J Dahood considero en 1952 que ʾ*z* (*scriptio defectiva*) habia que leerlo ʾ*ê zeh* ¿*donde esta* la ventaja? (cf *Canaanite Phoen* , 205) y en 1968 que ʾ*z* «es el pronombre demostrativo [*zeh*] precedido del protetico *aleph*, como en fenicio que emplea ambos *z* y ʾ*z*» (*The Phoenician*, 268) ¿*es esta una ventaja?* Ch F Whitley corrige en parte a Dahood y opina que «es probable que ʾ*z* sea una corrupcion de un original ʾ*ê* (¿donde?), cuya *y* fue confundida por un copista por la *z* ( ) Por consiguiente deberiamos leer ʾ*y* en vez de ʾ*z* y, segun esto, traducir nuestra linea «¿y por que yo soy sabio, donde esta la ventaja?» (*Koheleth*, 25) La mayoria, sin embargo, piensa de otra manera (cf P Jouon, *Notes philologiques*, 420, R Gordis, *Koheleth the Man*, 222)

«Y pense para mi» lit «Y hable en mi corazon»

Al final del v 15 G añade «porque el necio habla de la abundancia», cf Mt 12,34, Lc 6,45

16 «Nadie se acordara del sabio» lit no (habrá) recuerdo para el sabio «ni tampoco del necio» lit igual que del necio «Puesto que ya» corresponde a *b*ᵉ*šekk*ᵉ*bar*, palabra compuesta por bᵉ-še-k bār (cf R Gordis, *Koheleth – the Man*, 222, Ch F Whitley, *Koheleth*, 25s) «en los dias venideros» acusativo de tiempo (cf Ges -K , 118 3)

17 «pesaban sobre mi como algo malo las acciones que se hacen» lit «malo sobre mi la accion que se hace»

2,12 17 La interpretación de 2,12-17 esta íntimamente ligada a la posición tomada con relación a los límites de la ficción regia Nosotros elegimos los límites 1,12-2,26 El yo de la perícopa sigue siendo el seudo-Salomon [1] En cuanto a la división de la perícopa seguimos la siguiente 1) el v 12 como una especie de introducción, 2) vv 13-14a valoración positiva de la sabiduría frente a la necedad, 3) vv 14b-17 juicio extremadamente pesimista sobre el sabio y la vida misma [2]

12 El v 12 a la vez que nos traslada de nuevo a la experiencia sobre la sabiduría (cf 1,17), nos introduce en la nueva reflexion (vv 13-17) y apunta mas allá aún, al hablar del heredero (cf 2,12b con 2,18ss)

Y yo me puse a reflexionar sobre la sabiduría, la locura y la necedad Después de la experiencia tan decepcionante que el seudo-Salomón ha tenido con la sabiduría (1,16-18), parece que no está muy convencido de ello, por lo que vuelve de nuevo a reflexionar sobre ella, pero esta vez la va a considerar desde nuevos puntos de vista en abstracto, en concreto y en comparación con sus antonimos *locura – necedad*

Segun nuestra versión parece que tanto *la sabiduría* como *la locura* y *la necedad* son objeto de la reflexión del autor, como si fueran tres objetivos, colocados en el mismo plano En realidad, sin embargo, los tres se reducen a dos objetos de observacion que son antagónicos *la sabiduría* y *la necedad* En el resto de la perícopa aparecerán solamente *la sabiduría* y *la necedad* (en abstracto), *el sabio* y *el necio* (en concreto) En el comentario a 1,17 quedó claro que *holēlōt* (*locura*) es la falta de sensatez [3] y *siklūt* (forma rara de *siklūt*) es *necedad* [4] Al autor le interesa poner de relieve el enfrentamiento *sabiduría – necedad,* para ver quien supera a quien, si es que una supera a la otra, en qué grado y hasta cuándo

Y ahora llega el v 12b con todos sus problemas y enigmas no resueltos o con demasiadas explicaciones (ver notas filológicas) Entre todas ellas tene-

[1] Aunque no negamos que a partir de 2,12 se descubre mas la ficcion del yo es decir, el autor Qohelet casi se deja ver mas a las claras, por lo que muchos autores afirman que ya no se da ficcion regia alguna (cf la misma introduccion a 2,12 2,26) D Michel afirma «Aqui [2,12] se termina de una vez el 'experimento Salomon' empezado en 1,12 ¡desde ahora habla el filosofo!» (*Untersuchungen* 23)

[2] Todavia podria hacerse otra division en dos partes segun aparece el juicio *hebel* la primera es 2 12 15 con su vacilacion o dificultad contra 1 17 la segunda mas homogenea y rotunda en la severidad de su jucio 2,16 17 (cf A Fischer, *Beobachtungen* 80) Nosotros seguiremos la division senalada en el texto porque nos parece mas logica en cuanto a su contenido

[3] «*hwllot* (10 13 *hwllut*) significa propiamente insensatez , presenta lo contrario de lo razonable y del conocimiento La palabra se traduce adecuadamente por 'falta de racionalidad » (H W Hertzberg, *Der Prediger* 85)

[4] M V Fox defiende explicitamente que Qohelet examina «dos cosas sabiduria y locura Las palabras *holelot w'siklut* estan correctamente agrupadas sin interrupcion por la acentuacion masoretica y forman una endiadis con la significacion de necia locura', locura estupida o algo semejante» (*Qohelet and his* 183)

mos que elegir alguna, o, de lo contrario, tendremos que dar una nueva en todo o en parte al menos [5].

Nosotros hemos mantenido el texto hebreo como está; preferimos, pues, mantener el carácter introductorio y anticipativo del verso 12 [6]. Al ser un verso introductorio necesariamente está orientado a lo que viene; lo que explicaría la no relación intrínseca entre 12a y 12b [7].

¿Qué clase de hombre sucederá al rey?: Estamos en el tema del heredero, del que no se trata más en la presente perícopa pero sí en la siguiente (cf. v.18ss). Pero quizás tengan razón los que vislumbran en este sucesor del rey a Roboán, hijo y sucesor de Salomón; porque si Salomón es el sabio por antonomasia, la personificación de la sabiduría, Roboán es el ejemplo del necio, o la personificación de la necedad (cf. 1 Re 12,1-14).

Que ellos mismos habían nombrado en otro tiempo: Para nosotros el antecedente del relativo *que* es el rey que le precede inmediatamente. Así parece que tiene mejor sentido toda la sentencia de relativo. De hecho leemos en 1 Crón 29,22: «Proclamaron [la asamblea o pueblo de Israel] rey por segunda vez a Salomón, hijo de David». Sintácticamente el precedente del relativo podría ser el *hombre* que sucederá al rey, aunque se encuentra un poco alejado. Si se prefiriera este caso, se estaría aludiendo a un estado de casi revolución, parecido al que se vivió en los últimos años del reinado de Salomón (cf. 1 Re 11,14-41), en el que ya se habría elegido al sucesor del rey [8].

13-14a. Hemos titulado este paso: valoración positiva de la sabiduría frente a la necedad. La pregunta es: ¿quién hace este juicio positivo de valor? Si es Qohélet, seguimos preguntando· ¿es lógico en su modo de pensar? ¿Hasta qué punto? Si no es Qohélet el que habla, de otra manera, si Qohélet no expresa aquí su modo de pensar, ¿quién piensa así y cuál es la actitud de Qohélet?

[5] Hemos reseñado en la nota filológica la dificultad que entraña el v 12b, a A R Gordis, sin embargo, le parece que «a pesar de las dificultades textuales, la idea es completamente clara Kohélet, en su papel de Salomón, quiere asegurar al lector que él ha experimentado hasta el extremo la sabiduría y el placer y que a ninguno es necesario repetir el experimento» (*Koheleth – the Man*, 221) Irónicamente aduce el testimonio del Midrás Koh Rabba a 3,11 «Si alguno cualquiera (menos Salomón) ha dicho 'Vanidad de vanidades', yo respondería '¡Este tipo que nunca ha poseído dos centavos desprecia todas las riquezas del mundo!'» (*Ibidem*) El contenido de esta sentencia es verdadero, y para eso el autor se ha metido en la piel de Salomón desde 1,12, pero no se ve cómo v 12b pueda entrañar esta lección, a no ser que se cambie el texto mismo, como hace R Gordis

[6] Por esto «un cambio [de v 12b] no es necesario, luego que se reconoce que 2,12 es una indicación de los dos pasajes que siguen v 12a de 2,13-17 y v 12b de 2,18s» (N Lohfink, *melek*, 538 nota 12), cf 1,13-22, 5,9-11, 6,11s

[7] Por esta razón el *kî* de v 12b no es el fundamento lógico de v 12a, muchos autores ni siquiera lo traducen (cf K Galling, L Alonso Schokel, etc) Podría tener una función deíctica (así A Fischer, *Beobachtungen*, 80), o afirmativa, pero muy tenue (cf P Jouon, 164b) Para el uso de *kî* en Qoh cf D Michel, *Untersuchungen*, 200ss

[8] En este caso sería preferible traducir «que ellos mismos habían nombrado *ya*», en vez de «en otro tiempo», que parece más lejano

13. Empieza el autor en v.13 a desarrollar lo que había propuesto en v.12a. *Observé atentamente que*. En el original hebreo vuelve a aparecer el pronombre personal *yo* (*'ānî*) después del verbo; creemos que con él se expresa la intensidad de la acción personal, por lo que añadimos en la traducción *atentamente* [9].

Es necesario resaltar la idea de intensidad en v.13a, puesto que el verbo utilizado *r'h* no significa simplemente *ver* con el sentido de la vista, sino introducirse en el interior del objeto para juzgarlo [10].

Surge ahora una doble dificultad: 1) el examen crítico del autor ¿recae directamente sobre *la sabiduría* y *la necedad*, de tal manera que esto es lo que se quiere expresar en v.13, a lo que se añade como ejemplo aclaratorio v.14a? O más bien 2) ¿el examen crítico tiene como objeto directo los dos proverbios presuntamente conocidos y que se citan en vv.13-14a? No es indiferente la respuesta, puesto que el sentido es muy distinto en uno u otro caso. Si se elige la alternativa 1), tenemos que admitir que en vv.13-14a se refleja lo que piensa Qohélet, a saber, que después de mirar y remirar críticamente [11] *la sabiduría* y *la necedad* Qohélet llega a la conclusión de que *la sabiduría* es mejor que la *necedad*, del mismo modo que *la luz* es mejor que *las tinieblas*, y así mismo lo que se dice del *sabio* y del *necio* [12]. Pero si preferimos la alternativa 2), es muy otra cosa lo que se deduce del texto. En este caso vv.13-14a expresarían el parecer común de la gente, formulado en forma de proverbios: *la sabiduría tiene una ventaja... y el sabio tiene los ojos en la cara...* [13]; Qohélet con su mirada penetrante y crítica somete estos dichos populares a un examen crítico. Qué piense Qohélet de esto, no se ve en vv.13-14a, sino en vv.14b-15.

La cuestión no se puede dirimir por la gramática o la sintaxis; el texto es ambiguo y admite las dos interpretaciones. La solución que elijamos tiene que venir por otro camino, por el de la coherencia o incoherencia de lo que se afirma en vv.13-14a con el resto del libro. Los autores se decantan mayoritariamente por la alternativa 1). En realidad los autores estiman que Qohélet está expresando su propio parecer en vv.13-14a, que admite una partícula positiva en la sabiduría frente a la necedad, es decir, que se puede aplicar a la enseñanza de Qohélet el giro estilístico *sí pero*, por un lado *sí* por otro lado *no*, sobre todo si se compara con lo que ha dicho en 2,11 [14]. Todo lo cual es

[9] La conjunción *que* (observé que) podría ser sustituida por los dos puntos ( ) Corresponde al relativo *še-* en su función de conjunción (cf R Meyer, *Gramática*, 88,2 b), P Jouon, 104a)

[10] Como dice D Michel «*r'h* en este contexto no es un término para designar la actividad empírica del sabio, sino para un examen crítico de la teoría de la sabiduría, para una meta-empírica» (*Untersuchungen*, 28), cf además *Qohelet*, 81 32

[11] Sobre el comienzo de v 13 escribe M V Fox «El hebreo *w'ra'iti 'ani še-* es una manera tan clara como posible de introducir el pensamiento *propio* de uno» (*Qohélet and his*, 184)

[12] No habría inconveniente en admitir que Qohélet expresa su convicción, a la que ha llegado después de un examen rigurosamente crítico por medio de dos proverbios ya conocidos

[13] En esta hipótesis los dos puntos ( ) después de *atentamente* serían preferibles en la versión al castellano

[14] Cf H P Muller, *Theonome*, 8-9

coherente con otros pasajes del libro (cf. 7,11s.19; 8,1; 9,17s) y se podrá compaginar con los vv.14b-17.

En cuanto a considerar los vv.(13–)14a como proverbios [15], que reflejan la corriente tradicional optimista de la sabiduría, no creemos que se oponga a lo que acabamos de decir, con tal de ver en este pasaje la crítica profunda, tal vez irónica, de Qohélet, que se pone de manifiesto en vv.14b-17 [16]. Con esta actitud de Qohélet nos vamos familiarizando poco a poco. Pronto veremos pasajes mucho más acres y violentos. Sin embargo, lo que leemos en v.13 es de sentido común, y el mismo Qohélet lo expresa en otros contextos (cf. 7,11s; 9,17). ¿Quién no admite de buen grado *la superioridad de la sabiduría sobre la necedad*? ¿Quién no prefiere *la luz* a *la oscuridad*?

14a. *El sabio tiene los ojos en la cara*: Llama la atención que una expresión tan poco original como ésta se aduzca para confirmar una sentencia tan importante, al parecer, como la de v.13. ¿Acaso el necio no tiene también ojos en la cara? Sí, pero se comporta como si no los tuviera, como si estuviera ciego, por lo que dice de él que *camina en tinieblas*, que va por la vida a tientas, como si le cubriera la oscuridad (cf. Is 43,8). Estamos ya en el plano de las conductas que califican a las personas como sabias o como necias.

14b-17. Juicio extremadamente pesimista sobre el sabio y la vida misma. Si hasta el v.14a se ha podido discutir si Qohélet manifestaba o no su pensamiento, a partir del v.14b no existe duda posible. El pensamiento de Qohélet es nítido, categórico, sin fisuras, aunque el matiz sea de un derrotismo y de una amargura incomparables. Este es el lado oscuro de Qohélet hasta más no poder.

14b. *Pero comprendí también*: Después de las experiencias ya realizadas en primer lugar prácticamente en todos los ámbitos de la vida humana, y después en todo lo relacionado con la sabiduría y necedad, y de reflexionar otra vez sobre todas estas experiencias, el inquisitivo Qohélet nos va a manifestar las más íntimas y dolorosas convicciones a que ha llegado. Éstas afectan no sólo a él en una visión global y trascendental de su vida personal, sino a todos sin distinción. La nueva comprensión se añade a los anteriores conocimientos, asumiéndolos y coloreándolos con sus tintes trágicos y desoladores.

El *pero* inicial se opone al cuadro precedente, donde coexisten sabios y necios que siguen caminos diferentes; ahora, por el contrario, el panorama es diferente: también hay sabios y necios, pero –¡paradoja incomprensible!– el destino final es el mismo para todos: *una misma suerte toca a todos*.

El concepto «suerte», «destino» (*miqre*) en Qohélet parece que está bien

[15] Que el v 14a sea un proverbio, es común entre los autores, R Gordis lo afirma también de v 13 y yo lo creo muy probable (cf R Gordis, *Koheleth – the Man*, 150[versión] 221), también se adhiere D Michel (cf *Untersuchungen*, 28)

[16] Ver la larga disquisición de D Michel en *Untersuchungen*, 27-30, con el que solamente estamos de acuerdo en parte

determinado. Lo encontramos en otros dos pasajes de Qohélet: «pues la *suerte* de los hombres y *la suerte* de los animales es la misma: como mueren unos, mueren los otros...» (3,19); cf. también 9,2-3 [17]. En Qohélet se relaciona siempre con el destino de mortalidad, por lo que nada tiene que ver con la τύχη griega [18], ni con la fatalidad propiamente dicha, puesto que todo está en las manos de Dios (cf. 9, 1) [19].

15. *Entonces pensé para mí*: El autor avanza en su caminar íntimo y eflexivo sin miedo a deducir todas las consecuencias, aun las más amargas para su condición privilegiada de sabio o simplemente de hombre mortal.

Como la suerte del necio será también la mía: La *suerte* o *miqre* de v.15a es como el eco de la suerte de v.14b: necios y sabios tienen el mismo destino. Jamás se había oído tal doctrina en el medio sapiencial judío; la equiparación del necio y del sabio es total. Qué lejos están aquellas sentencias de Proverbios [20]: «El recuerdo del justo es bendito, el nombre del malvado se pudre», «Quien camina honradamente, camina seguro, el tortuoso queda al descubierto», «El salario del justo es la vida, la ganancia del malvado es el fracaso», «El que acepta la corrección va por camino de vida, el que rechaza la reprensión se extravía» (Prov 10,7.9.16.17); «Al justo no le pasa nada malo, el malvado anda lleno de desgracias» (Prov 12,21, etc.).

Qohélet explicitará a lo largo del libro su pensamiento sobre la remuneración que es tajante: no se da, como se puede comprobar fácilmente por cualquiera que observe con atención lo que ocurre entre los hombres, lo que sucede bajo el sol. De pervivencia personal más allá de la muerte, nada de nada [21].

Entonces ¿por qué soy sabio?: Consecuencia lógica del establecimiento de la igualdad entre el necio y el sabio. La pregunta de Qohélet descubre la profunda desorientación en que se halla sumido, su estado emocional ante sentimientos contradictorios [22]. No comprende el sentido del esfuerzo personal por llegar a ser sabio. *¿Dónde está la ventaja?*: la ventaja de ser sabio en absoluto y con relación al necio, si al final todos tendrán la misma paga, todos serán medidos con el mismo rasero, es decir, con la muerte o nada absoluta. El autor no se subleva por esto, ni hace el más mínimo alegato en

[17] «*miqre*, nos dice A Lauha, significa 'lo que sucede por sí mismo sin propia intervención, sin la voluntad del interesado y sin autor conocido' (KBL³), por tanto, 'casualidad', 'destino'» (*Kohelet*, 53), se opone, por tanto, a lo que se hace, se busca, se pretende por sí mismo, etc (cf M V Fox, *Qohelet and his*, 184)

[18] Cf K Galling, *Der Prediger*, 90, A Lauha, *Kohelet*, 53

[19] Por lo que no veo por qué H W Hertzberg afirma que «el característico concepto fatalístico de Dios en Qoh comienza a anunciarse» (*Der Prediger*, 91), cf F Notscher, *Schicksal*, 459-462

[20] El antónimo del necio es el sabio, pero es muy frecuente en la tradición sapiencial la equiparación del necio con el malvado y del sabio con el justo En Proverbios se advierte este corrimiento (cf 1,7, 3,33-35, etc), se consuma en el libro de la Sabiduría (cf Sab 4,16s)

[21] Cf Excursus IV sobre la retribucion en Qoh

[22] Bo Isaksson habla de «expresión emocional» (*Studies*, 169)

contra de la sabiduría o del esfuerzo por conseguirla, y en favor de una huelga de brazos caídos o inactividad total [23]. No se da el más mínimo indicio de censura contra Dios; sólo se vislumbra un sentimiento de melancolía y de resignación. *Pensé para mí: también esto es vanidad* [24], ¿el preocuparse por la suerte del sabio y del necio?, ¿el admirarse?, ¿el indignarse? Todo a la vez, ya que Qohélet sabe que se trata de una batalla perdida de antemano, de un empeño abocado irremisiblemente al fracaso, pues, como él mismo dirá: «El hombre no puede averiguar lo que se hace bajo el sol; por esto el hombre se fatiga buscando, pero nada averiguará; y aunque el sabio diga que lo sabe, no podrá averiguarlo» (8, 17) [25].

16. El destino mortal del sabio y del necio no se distinguen en nada, la suerte es la misma (vv.14b-15), pero después de la muerte ¿no queda al menos el recuerdo, la memoria entre los vivos, que reconocerán la superioridad del uno sobre el otro? También esto lo niega rotundamente el autor: *Nadie se acordará del sabio ni tampoco del necio para siempre* [26], en poco tiempo *ya todo estará olvidado.* En el libro de la Sabiduría se distingue muy bien entre justos e impíos, entre la suerte del justo: la inmortalidad con Dios, y la suerte de los impíos: la separación definitiva de la comunidad con Dios (cf. cap. 2-5). Pero en Sab 2,4 podemos leer algo muy parecido a Qoh 2,16 [27] con una diferencia esencial: lo que Qohélet dice del necio y del sabio por igual, Sab sólo lo aplica a los malvados: «Nuestro nombre caerá en el olvido con el tiempo y nadie se acordará de nuestras obras». Comentando este pasaje de Sab, escribí: «Negada la inmortalidad individual [por los impíos], no quedará ni siquiera la inmortalidad del recuerdo en las generaciones futuras [28]. La existencia personal para ellos no tiene más consistencia que la del tiempo que pasa. (...) El destino es fatal, el término de nuestro camino es la muerte de la que nadie vuelve (cf. Job 7,10; Is 38,10-12)» [29]

Si en el verso anterior 15 Qohélet manifestaba su desorientación preguntando *¿por qué soy sabio?*, en éste hace público su estado de estupefacción y de

[23] Como dice M V Fox «Esto no es una condenación de la sabiduría El punto de vista de Qohélet es que es *injusto* que tan diferentes causas (maneras de vivir) tengan el mismo resultado (la muerte)» (*The Meaning*, 420)

[24] «La respuesta es resignación ¡realmente todo ha sido hbl!» (A Lauha, *Kohelet*, 54)

[25] Leemos en F Notscher «Los planes y las obras de Dios son para el hombre no solo insondables e inescrutables, sino también inalterables, ellos están firmes de antemano y para siempre, el hombre no puede más que acomodarse y someterse a ellos y no puede cambiar nada de ellos» (*Schicksal*, 460)

[26] Siglos antes en el acadico *Dialogo pesimista entre amo y siervo* se dice «Súbete a los montones de antiguas ruinas y anda sobre ellos mira las calaveras de antiguos y recientes, ¿quién (entre ellos) es un malhechor, quién un público bienhechor?» (ANET 438b)

[27] Sobre la relación entre Sab y Qoh en este punto concreto véase mi Comentario a *Sabiduria* (1990), 154-155 nota 7

[28] En la escritura al justo se le reserva una memoria imperecedera cf Sab 4,1, Is 56,5, Sal 112,6, Prov 10,7, Eclo 37,26, 39,9, etc , al malvado el olvido total cf Dt 9,14, Sal 9,6, Job 18,17, Eclo 44,9, etc

[29] J Vílchez, *Sabiduría* (1990), 156

admiración: *¡Cómo es posible que tenga que morir el sabio como el necio!* Aquí no tiene cabida la indiferencia, por lo que hasta el tono del verso es elegíaco [30].

17. Las preguntas sin respuesta del autor, la admiración y estupefacción ante lo que sucede sin que nadie le pueda ayudar en el enigmático laberinto de la vida humana, llevan a Qohélet a un callejón oscuro, tenebroso y sin salida. La incomprensibilidad absoluta de todo lo que ve a su alrededor y más lejanamente llenan su alma de tristeza y amargura, que explotan en un grito desgarrado: *Y aborrecí la vida,* porque merece ser odiada, pues «no es razonable el sentido de la realidad terrestre» [31]. En el medio judío semejantes palabras solamente las han dicho hombres sumergidos en el dolor del cuerpo y del alma y que habían llegado al límite de la resistencia humana. Éstos fueron Jeremías y Job. «¡Maldito el día en que nací, el día que me parió mi madre no sea bendito!... ¿Por qué salí del vientre para pasar trabajos y penas y acabar mis días derrotado?» (Jer 20, 14.18). «Entonces Job abrió la boca y maldijo su día diciendo: ¡Muera el día en que nací...» (Job 3,1ss). De Qohélet no nos consta que se encontrara en circunstancias parecidas a las de Jeremías o Job; sin embargo, el hastío intelectual le lleva a las mismas conclusiones y expresiones, sin que, a pesar de todo, insinúe siquiera una solución radical, como sería el suicidio [32]. En el fondo descubrimos una de las más agudas contradicciones de Qohélet [33].

Todavía puede sorprendernos este Qohélet en gran parte desconocido Porque no le son indiferentes en modo alguno las incoherencias, las injusticias, el sinsentido de lo que experimenta y observa bajo el sol, sin que sepa a quién deba atribuir todo esto. Como un atlante sostiene la carga pesada de todos estos males: *pesaban sobre mí como algo malo las acciones que se hacen bajo el sol.* Al carecer todo de sentido, es como si sintiera náuseas de todo, náuseas del ser, si se nos permite la expresión de sabor metafísico más que físico.

Qohélet pone la rúbrica a toda esta larga disquisición con algo que le es propio y exclusivo: *Que todo es vanidad y caza de viento* (cf. 1,14). Pero esto no es el final, sino el punto y seguido, como veremos en la perícopa que sigue.

3.3.c. Reflexiones sobre el esfuerzo humano y sus resultados: 2,18-21

Según el esquema general que se ha trazado el autor ahora corresponde reflexionar sobre la experiencia humana de todo lo que se hace bajo el sol, de

[30] Cf H W Hertzberg, *Der Prediger*, 92, tambien D Michel, *Untersuchungen*, 31 Como dice A Lauha «Detrás de la melancolía levanta su cabeza la amargura en la pregunta final dirigida en contra del injusto orden del mundo» (*Kohelet*, 54), orden que el no comprende ni es posible rectificar, porque depende única y exclusivamente de los decretos inescrutables de Dios (cf 1,15, 3,14, 7,13, 11,3)

[31] H P Muller, *Theonome*, 9, cf A Lauha, *Kohelet*, 54 Bo Isaksson cree que Qohélet «ha llegado a odiar la vida por su futilidad y la inevitabilidad de la muerte» (*Studies*, 169)

[32] El problema del suicidio en Qoh ya lo tratamos en la *Introduccion*, cap IV 2

[33] Como dice D Lys «Paradójicamente Qohélet detesta la vida, porque la ama» (*L'Ecclesiaste*, 259)

la que trató en 1,13-15 [1]. Además en el apartado anterior (*3.3.b.*) decíamos de 2,12 que «a la vez que nos traslada de nuevo a la experiencia sobre la sabiduría (cf. 1,17), nos introduce en la nueva reflexión (vv.13-17) y apunta más allá aún, al hablar del heredero (cf. 2,12b con 2,18ss)». Hemos llegado, pues, al último punto de las reflexiones programadas por el autor, que hacen referencia al heredero (por lo que 2,18ss se relaciona con 2,12b), a los esfuerzos personales y sus resultados: la acumulación de riquezas, y al juicio negativo que todo ello le merece (relación con 1,13-15), ya que, en definitiva, él no disfrutará del fruto de su trabajo, sino otro (su heredero) que en nada ha colaborado con él en el trabajo, y hasta puede ser un perfecto necio.

2,18 Y aborrecí todo el fruto de mi esfuerzo por el que yo me fatigo bajo el sol,
pues debo dejarlo a mi sucesor,
19 ¿y quién sabe si será sabio o necio? Ciertamente él tendrá pleno dominio
sobre todo lo que yo conseguí con tanto esfuerzo y sabiduría.
También esto es vanidad.
20 Y terminé por desesperar en mi corazón de todo trabajo
por el que me he fatigado bajo el sol.
21 Pues hay quien trabaja con sabiduría, ciencia y acierto,
y tiene que dejar su porción a uno que no se ha fatigado en ello.
También esto es vanidad y una gran desgracia.

18 «pues»: *š* como conjunción, cf. F. Zorell, *s.v.*, p. 810b; P. Joüon, 104a. «a mi sucesor»: lit. «al hombre que vendrá detrás de mí».

19 «¿y quién sabe?»: cf. J.L. Crenshaw, *The Expression mî yôdēaʿ*. La disyuntiva interrogativa normalmente es *hª... ʾim*, pero *hª... ʾō* no es desconocida (cf. Ges.-K., 150g). «Ciertamente»: cf. Ges.-K., 154a nota 1. «sobre todo lo que yo conseguí con tanto esfuerzo»: lit. «sobre el fruto de mi esfuerzo con el que yo me he fatigado. «y sabiduría»: lit. «y en el que yo he manifestado mi sabiduría».

20 «Y terminé por desesperar en mi corazón»: lit. «y yo me volví (en mi interior) para entregar mi corazón a la desesperación».

21 «hay quien trabaja»: lit. «hay un hombre a quien su trabajo». «acierto»: *kišron*, así sólo en Qohélet (cf. M.J. Dahood, *Canaanite-Phoenician*, 206). «Y tiene que dejar»: *yitnennū*. Sobre esta expresión los autores discrepan. M.J. Dahood la interpreta así: «Tenemos que volver a aquellas versiones antiguas (LXX...) y a la explicación de aquellos comentaristas (Ibn Esra, Bauer, Stuart), que interpretaron el sentido de *yitnennû* como dativo. Con otras palabras: la idea del dativo está expresada dos veces en *lᵉʾādām* y en el sufijo de *yitnennû»* (*Qoheleth and Northwest*, 352). Sin embargo, no es ésta la opinión común que considera tanto el sufijo de *yitnennū* como *ḥelqō* (*su porción*) como acusativos del verbo *ytn* (cf. R. Gordis, *Koheleth – the Man*, 224).

«a uno»: lit. «a un hombre». «También esto» (*gam-zeh*): según R. Gordis *«gm*, como frecuentemente en Kohélet, es una partícula enfática: «realmente, seguramente»; cf. 2,23.26» (*Koheleth – the Man*, 224).

2,18-21. Son evidentes las relaciones de todo tipo, formales y materiales,

[1] Cf. A. Fischer, *Beobachtungen*, 78s.

que existen entre esta perícopa y 1,13-15. Lo que verdaderamente preocupa al autor en este momento es que lo que ha conseguido con tanto esfuerzo no lo pueda disfrutar él, sino que tenga que dejárselo a un sucesor o heredero, es decir, a *otro* que ni ha trabajado por ello, ni él sabe si será sabio o necio. La conclusión es que «también esto es vanidad» (2,19c), «vanidad y gran desgracia» (2,21c); la misma conclusión a que había llegado en 1,14. El ámbito de la experiencia es el mismo en ambos pasajes: «bajo el cielo» (1,13a), «bajo el sol» (1,14a y 2,19.20). Se puede afirmar que hay perfecta correspondencia entre *ʿśh* en 1,13-15 y *ʿml* en 2,18-21 [2].

18. El verso presente empalma perfectamente con el v.17, y con él la perícopa entera por la repetición del verbo principal y *aborrecí* (*wʿśānēʾtî*). A la vez determina en parte el *aborrecimiento* que Qohélet tiene *a la vida*, descendiendo al caso particular que ahora le preocupa: el del heredero del fruto de sus trabajos (de su *ʿāmāl)*. Qohélet manifiesta su hondo sentimiento de rechazo, el aborrecimiento de su propio *ʿāmāl* no por sí mismo, sino por las circunstancias que lo rodean, en este caso las del heredero que no ha hecho mérito alguno por su parte. Así pues, se ve claro que además del tema del *odio* y del *rechazo* de Qohélet hacia su *ʿāmāl*, centran la atención del lector y del intérprete otros dos conceptos fundamentales: el del *ʿāmāl* y el del *heredero.*

Ya tratamos sobre *ʿāmāl* sustantivo y verbo en 1,3; aquí solamente recordamos lo necesario para la comprensión de la perícopa [3]. Los autores generalmente están de acuerdo, con pequeños matices y diferencias. Nosotros traducimos *ʿamālî* por *el fruto de mi esfuerzo,* o por «lo adquirido con mi esfuerzo». Se confirma que la elección es la acertada, porque el antecedente de *lo que* debo dejar a mi sucesor (debo dejar*lo)* no puede ser *el trabajo* en sí, sino *lo que con él se ha conseguido*, su fruto; de lo cual hablará también en los versos siguientes, es decir, de lo que constituye una verdadera herencia.

Qohélet no encuentra sentido a su propio esfuerzo y trabajo penoso si no redunda de alguna manera en el disfrute personal de los frutos de tantas fatigas. Por esto su aborrecimiento se puede extender justamente tanto a su esfuerzo como a los resultados de tal esfuerzo. Desde luego está fuera de la consideración del autor una concepción altruista de la vida. La clave de interpretación quizás esté en que el autor tiene presente a un sucesor en concreto, no al hombre en general [4].

19. El verso continúa la reflexión de Qohélet sobre el sucesor o heredero, y en él se confirma lo dicho en v.18.

[2] Para éstos y otros puntos de contacto entre 2,18-21 y 1,13-15 cf. A. Fischer, *Beobachtungen*, 78-82, especialmente el cuadro de la p. 79.

[3] Cf. Excursus III sobre el trabajo en Qoh.

[4] D. Lys apunta que «el hombre, *ʾādām* (cf. 1,3) con el artículo (...), aquí tal vez indica menos al hombre en general que una especie de demostrativo (cf. Joüon, 137), un hombre particular, en el cual piensa el autor, a saber, ... el que ocupará su lugar después de su muerte, su sucesor» (*L'Ecclésiaste*, 262). Como hipótesis se puede suponer que en la ficción de Qohélet-Salomón se está pensando en Roboán, sucesor inepto de Salomón; pero el hecho es tan frecuente que no sería necesario recurrir a esta hipótesis. Lo que dice el texto puede valer de cualquier sucesor o heredero.

¿Y quién sabe si será sabio o necio?: Aunque se supiera que el heredero va a ser un hombre sabio y prudente, poco consuelo puede reportar a uno que piensa como Qohélet, según se ha manifestado en 2,15-17. Pero si todavía sigue la duda, la posibilidad de consuelo es totalmente nula. Una cosa es cierta y segura, como lo son generalmente las leyes que determinan los derechos de sucesión: que el heredero dispondrá a su placer bien o mal de todo aquello que él ha acumulado con esfuerzo y sabiduría. ¡Cuánto le duele a Qohélet que sea otro el que disfrute de lo que a él tanto le ha costado acumular y que la muerte le ha arrebatado violentamente! Es cierto que aquí no se habla explícitamente de la muerte, pero es como si lo hiciera, porque su sombra está omnipresente y todo lo ensombrece con tristeza. Al final de nada le han servido ni sus fatigas ni su gran sabiduría. Las causas de su pesimismo se acumulan, por lo que éste va en aumento y otra vez oímos el estribillo: *También esto es vanidad,* como un lamento.

20. Por esto concluye Qohélet: *Y terminé por desesperar en mi corazón.* En este momento parece que Qohélet renueva en lo más íntimo de su corazón los mismos sentimientos que le llevaron a decir en 2,17: «aborrecí la vida». Lo peor que puede suceder a una persona en su vida es perder la esperanza. Por algo Dante Alighieri puso a la entrada de su infierno: «Dejad fuera toda esperanza» [5].

¿Qué le queda al hombre sin esperanza? La desesperación [6]. Qohélet bordea un abismo tenebroso. De todas formas no creo que se pueda afirmar que Qohélet haya caído en ese abismo [7].

21. Qohélet hace de portavoz de esta humanidad nuestra, desengañada por la experiencia dolorosa que se repite una y otra vez a través del tiempo: los hombres se afanan en la vida normal hasta el límite de sus posibilidades, poniendo una gran ilusión en sus planes y realizaciones. Pero al final siempre sucede lo mismo: el hombre, todo hombre, haya tenido mucho éxito o poco o ninguno en sus afanes, llega al final de sus día y, quiéralo él o no, al morir se ve despojado de lo que cree que es suyo y, sin haberlo disfrutado, tiene que dejárselo todo al que viene detrás de él, a su sucesor o heredero, sin que éste lo haya ganado, y sin que pueda saber si es o no digno de tal herencia.

El consabido estribillo de Qohélet: *También esto es vanidad,* vuelve a oírse una vez más, como consecuencia lógica de su modo de razonar. Pero esta vez añade algo nuevo y desacostumbrado: *También es... una gran desgracia,* un gran mal. L. Alonso Schökel tiene una palabra que ilumina el pasaje:

[5] *Divina Comedia. Infierno,* Canto III,9.

[6] W. Zimmerli comenta: «Desde el 'yo he odiado' (v.18) se sube en v.20 hasta el 'entonces me volví para entregar mi corazón a la desesperación'. Es la más dura descripción de la propia desesperación que se encuentra en las palabras de Kohélet. El sabio... está aquí al borde de la desesperación» (*Das Buch des Predigers,* 163).

[7] Sin embargo, A. Lauha cree que «Kohélet cede a la desesperación (*y'š* piel: Ges.-K., 64e)», aunque lo coloca en una esfera suprapersonal, pues añade: «Las amargas palabras no hay que valorarlas como testimonio de una experiencia privada de familia..., más bien Kohélet pretende exponer el destino de cada uno de los hombres» (*Kohelet,* 56).

«Recordemos que trabajar y no disfrutar, trabajar para otros, es una de las maldiciones clásicas de la ley y los profetas (por ejemplo, Lv 26,16; Dt 28,30-33). Y hay hombres –piensa Qohélet– que se condenan a sí mismos a semejante maldición» [8]. Lo cual ciertamente es *una gran desgracia.*

Las consecuencias de toda esta larga reflexión de Qohélet se recogen en la última sección del cap.2, es decir, en 2,22-26, como vemos a continuación.

3.4. Resumen teológico (2,22-26)

Al final de la ficción salomónica (1,12-2,26) el autor hace un esfuerzo por resumir lo que se puede sacar en limpio de todas las experiencias, observaciones y reflexiones que ha hecho como si fuera el mismo Salomón. El punto de vista es teológico, algo particularmente significativo, pues hasta ahora el autor ha procurado reflejar únicamente la visión del hombre que se desenvuelve «bajo el sol», sin una referencia especialmente marcada a la presencia de Dios en los asuntos «que suceden *bajo el sol».*

2,22 Porque ¿qué saca el hombre de todas sus fatigas y preocupaciones con que él se fatiga bajo el sol?
23 De día su tarea es sufrir y penar, ni siquiera
de noche descansa su corazón.
También esto es vanidad.

24 No hay nada mejor para el hombre que comer y
beber y disfrutar de su trabajo.
También he observado que esto viene de la mano de Dios.
25 Pues ¿quién puede comer y quién puede gozar
independientemente de él?
26 Ya que al hombre que le agrada le da sabiduría
y ciencia y alegría;
pero al que le desagrada le impone la tarea de
juntar y de acumular para darlo después a
quien le agrada a Dios.
También esto es vanidad y caza de viento.

2,22 «qué saca el hombre»: lit. «qué tiene el hombre, o, qué hay para el hombre». De *howeh* escribe Ch.F. Whitley que «está vocalizado como un participio hebreo del verbo *hāwāh* 'ser, caer'... forma participial (*howeh*) en Neh 6,6. En la Misná *hwh* aparece con frecuencia como una forma del verbo 'ser'» (*Kohelet*, 28). «preocupaciones»: lit. «preocupación de su corazón».

23 «De día»: lit. «todos sus días», acusativo de tiempo y paralelo de *de noche.* «sufrir y penar»: lit. «aflicciones y pesadumbre». «descansa», perfecto *šākab* con sentido de presente (cf. P. Joüon, *Notes de syntaxe,* 225).

[8] *Sabiduría,* 27.

24 «para el hombre»: *lāʾādām;* el TM tiene *bāʾādām:* «en el hombre», ver, sin embargo, 3,12. Otros opinan que el cambio *bet* por *lamed* tal vez se deba al influjo de la *bet* final de *ṭōb*, que precede inmediatamente (cf. BHS).

«mejor... que»: supone un texto hebreo *ṭwb... mn;* pero la partícula *mn* parece que ha desaparecido de *miššeyyōʾkal* por haplografía, es decir, por la *m* final de *ʾādām* que va inmediatamente antes. «Se confirma por el hecho de que *ʾyn ṭwb* va siempre seguido de *ky ʾm* (3,12; 8,15) o de *mn* (3,22)» (R. Gordis, *Koheleth – the Man,* 226); cf. BHS; G. Ogden, *Qoheleth's Use,* 340 nota 7.

«y disfrutar de su trabajo»: lit. «y que manifieste a su alma el bien de su trabajo», modismo hebreo. «También»: *gam* con sentido enfático. En cuanto al *hīʾ* final del verso muchos Ms y autores lo cambian por *hūʾ* (cf. BHS). M.J. Dahood recurre al influjo del fenicio: «En ortografía fenicia los pronombres de 3ª persona, masc. y fem., se escriben *hʾ*, y, dado que en este contexto cualquiera de los dos géneros está justificado gramaticalmente, resultó la actual divergencia» (*Canaanite-Phoenician,* 38).

25 Este corto verso tiene una larga historia de controversias, especialmente con relación a su verbo *yāḥūš*. Las versiones antiguas generalmente presuponen otro verbo (véanse las notas de BHS y el magnífico resumen de Ch.F. Whitley en *Koheleth,* 28). A la raíz *ḥwš* se atribuye unánimemente la significación «apresurarse», que no es la que conviene a nuestro v.25. La mayoría de los autores traduce *ḥwš* en v.25 como «alegrarse o gozar» (cf. M.J. Dahood, *Qoheleth and Recent,* 307s; W. Baumgartner en el diccionario Köhler-Baumgartner[3], *s.v.* II *ḥwš* defiende la sentencia de F. Ellermeier: «como *ḥšš* (dolor) sentir, preocuparse por, ar. *ḥassa* sentir; acád. *ḫāšu* preocuparse, *ḫašāšu* alegrarse» (188a). Pero en el mismo volumen al principio, en *Nachträge und Berichtungen,* LIII 288b, corrige: «-II *ḥwš* qal I: Koh 2,25 alegrarse (acád. *ḫašāšu)»* (cf. J. De Waard, *The Translator,* 527).

Pero hay que hacer constar que también hay otras opiniones. Ya W. Zimmerli pone un signo de interrogación (?) en su versión (cf. *Das Buch des Predigers,* 164; no así en la nota 2). El gran defensor de *ḥwš* = *preocuparse,* es F. Ellermeier (cf. ZAW 75 [1963], 197-217, corregido y aumentado en *Qoheleth* I/2 [1970]). Como él también D. Michel, *Untersuchungen,* 35. G. Fohrer no se decide ni por *preocuparse* ni por *gozar* (cf. *Hebräisches und Aramäisches Wörterbuch zum A.T. ḥwš,* 77). R. Gordis, apoyándose en el árabe *ḥšy* VI, acepta para *ḥwš* el significado de «abstenerse» (cf. *Koheleth – the Man,* 29).

Otra palabra controvertida es la última del verso: *mimmennî*. En este caso R. Gordis camina con la mayoría: «*mmny* hay que corregirlo por *mmnw* con 8 Ms hebreos, LXX, P[esitta], Jerónimo y prácticamente todos los modernos. El sufijo se refiere a Dios» (*Koheleth – the Man,* 227). M.J. Dahood está de acuerdo en el significado, pero no cree necesaria la corrección de *mimmennî* por *mimmennū* (cf. *The Phoenician,* 269s; *Qoheleth and Northwest,* 353).

26 «que le agrada»: lit. «que es bueno en su presencia». Como dijimos en 2,23 a propósito de *šākab*, también en 2,26 el perfecto *nātan* se puede traducir como un presente frecuentativo (cf. P. Joüon, *Notes de syntaxe,* 225). «al que le desagrada»: lit. «al pecador». «para darlo después»: lit. «para dar». «al que le agrada a Dios»: lit. «al bueno ante Dios».

2,22-26, o resumen teológico, cierra la gran perícopa de la ficción salomónica, sin que corresponda quiásticamente a ninguna sección anterior [1]. Puede dividirse en dos secciones: a) 2,22-23 y b) 2,24-26.

[1] Cf. esquema de A. Fischer en *Beobachtungen,* 79.

2,22-23. Una vez que el autor ha llegado al final de su reflexión y ha comprobado con desesperación que su vida no ha valido la pena vivirla, pregunta con mucha retórica qué es lo que al fin y al cabo le queda al hombre de todas sus fatigas y preocupaciones. Se repite, pues, la pregunta inicial de 1,3, y una vez más oímos el estribillo: «También esto es vanidad».

22. El v.22 parece que quiere evaluar muy en síntesis la vida del hombre en su existencia presente y tangible: *bajo el sol.* Todo lo cifra en su actividad o trabajo (*b^e^kol-^ca^mālō*), y no sólo en su aspecto exterior de ejercicio físico que causa fatiga, desgaste, cansancio, sino también en su aspecto interno: en sus *preocupaciones* o afanes del corazón (como dice el TH).

No debemos acusar al autor de reduccionista por presentar solamente la cara oscura, el lado tenebroso de la vida humana, pues no creo que pretenda darnos un análisis completo de la vida del hombre sobre la tierra o bajo el sol, aunque así lo parezca por la universalidad de sus expresiones. No olvidemos que los versos presentes son sólo un resumen en el que se subrayan deliberadamente algunos aspectos ya tratados, sin excluir otros que inmediatamente van a aparecer (cf. v.24ss).

23. El verso comienza con un *kî* explicativo, que no es necesario traducir, pues todo el verso no es sino la continuación del 22: *verdaderamente de día...;* pero desde otro ángulo ligeramente distinto. El centro de atención es ahora *la tarea* o *^cinyān* del hombre.

En 1,13b el autor ha hablado de la *triste tarea* que *ha dado Dios a los hombres.* ¿Se trata aquí de esa misma tarea o de otra parecida o distinta? Advirtamos que los contextos son muy distintos. En el comentario a 1,13b defendimos con la mayoría de los autores el sentido restrictivo de *tarea,* es decir, «la acción de investigar de Qohélet». En el contexto actual del v.23 no hay razones para restringir el sentido de *tarea,* sino todo lo contrario: *la tarea* del hombre es su cometido general y sin limitaciones, o, como se decía en 1,13b: «la actividad del hombre bajo el cielo», pero con las limitaciones que acabamos de hacer en el comentario a v.22: desde el ángulo negativo de la vida, subrayado especialmente en v.23: *sufrir y penar,* haciendo hincapié en el aspecto interior de los sufrimientos, pues se refiere a las aflicciones y a la pesadumbre. Como se ve la visión del autor, al menos aquello que le interesa hacer resaltar de la vida humana, es bastante parcial y pesimista en este momento.

¿Se puede decir de esta *tarea* que la ha dado Dios a los hombres? (cf. 1,13b). Expresamente no se dice en v.23, pero se podría admitir, dado que éste parece ser el modo de pensar de Qohélet. Comparando 2,24b-25 con 1,13b y otros pasajes en que se trata de la acción de Dios en el mundo, nada sucede sin la intervención divina. Otra cosa será determinar cómo entiende Qohélet esta acción divina. En cuanto a la amplitud es total, pues *día – noche* abarca todo el espacio de un día natural, y el original hebreo habla de «todos sus días». El panorama no puede ser más negro. A la noche se asocia generalmente el sueño que en la tradición popular universal aparece como medicina de todos los males y reparación de los trabajos del día. En el

mismo Eclesiastés leemos· «Dulce es el sueño del trabajador, coma poco o coma mucho» (5,11), y en Prov 3,24: «El sueño te será dulce» (cf. Job 11,18; Eclo 31,20; Jer 31,26). Para el hombre de Qohélet ni siquiera la noche sirve de tregua para su corazón atormentado Por esto concluye el verso que así la vida no tiene ningún valor: *también esto es vanidad.*

Pero en definitva no es ésta toda la verdad, ya que, aun para Qohélet, el horizonte último de la vida no es todo oscuro y tenebroso; también se vislumbra algo de claridad entre tanta tiniebla, como lo van a mostrar los versos siguientes.

2,24-26. En esta segunda sección del resumen final el autor intenta de nuevo dar una respuesta a la primera pregunta, repetida en la sección anterior, y que ha llevado al seudo-Salomón a ensayar todos los medios a su alcance. Pero se convence de que nunca podrá el hombre con todas sus posibilidades alcanzar la felicidad o parte de ella, sólo Dios puede darla a quien quiera y como quiera [2] La respuesta es, por tanto, esperanzadora, aunque sólo en parte.

La intervención directa de Dios en el medio humano justifica el título dado a la perícopa: Resumen teológico, aunque «la introducción de un Dios creador no cambia nada en los conocimientos adquiridos (2,24-26)» [3].

24. *No hay nada mejor para el hombre...*: El sentido oscuro del texto hebreo se ilumina con los otros tres pasajes en que aparece la misma construcción en Qoh (cf. 3,12; 3,22 y 8,15) [4].

El autor no exhorta ni da consejo alguno en este pasaje, sólo hace una constatación, o, como escribe A.M. Dubarle: «Se trata de una verdad de hecho y no de una norma de conducta que se enuncie en nombre de un principio superior» [5]. Es lo que observamos en la vida normal y corriente.

En este lugar, y en los otros paralelos del libro, muestra Qohélet su lado amable, bastante desconocido por cierto. Aquí se manifiesta la estima que el autor tiene de la creación de Dios en su totalidad, de los bienes que están al alcance de todos, como es el comer, el beber y la actividad laboral que no suponga un excesivo esfuerzo por parte del hombre. Estos bienes son, o pueden ser, pequeños en sí, pero salpican la vida de momentos felices no desdeñables, ni menos aún despreciables. Qohélet los llama *buenos* (*ṭwb [mn]*: más bueno, mejor que) [6].

Este *ṭōb*: bueno, nos recuerda el juicio que el autor sacerdotal va dando a las obras de la creación (cf. Gén 1,4.10.12.18.21.25.31), que Dios pone a disposición del hombre. Qohélet está plenamente de acuerdo con el relato genesíaco y con la fe práctica del pueblo del A.T., como no podía ser de otra

[2] Cf R N Whybray, *Qoheleth-Joy*, 88s

[3] D Michel, *Qohelet*, 135, cf *Untersuchungen*, 34-40

[4] G S Ogden ha estudiado particularmente la expresión *ʾên-ṭōb* en *The 'Beter-Proverb* (1977) y en *Qoheleth's Use* (1979)

[5] *Les sages*, 119, trad, española, p 145, cf tambien E Glasser, *Le proces*, 51 y nota 7

[6] Según L Gorssen «El empleo 'normal' de *twb* en el Eclesiastés es aquel que indica una situación de felicidad vivida por el hombre» (*La coherence*, 288)

manera. Podemos citar además algunos pasajes de la Sagrada Escritura que explícitamente recomiendan lo que Qohélet aprueba. Leemos en 1 Crón 29,22· «Festejaron aquel día comiendo y bebiendo en presencia del Señor». Nehemías dice al pueblo: «Id a casa, comed buenas tajadas, bebed vinos generosos y enviad porciones a los que no tienen nada, porque hoy es día consagrado a nuestro Dios. No ayunéis, que al Señor le gusta que estéis fuertes» (Neh 8,10). El profeta Jeremías se dirige al rey Joaquín con estas palabras: «Si tu padre [Josías] comió y bebió y le fue bien es porque practicó la justicia y el derecho» (Jer 22,15) [7].

En v.24b descubrimos al hombre de fe israelita que era Qohélet: *También he observado que esto viene de la mano de Dios.* La afirmación va más allá de la *observación,* aunque ésta sea muy profunda; es la expresión de la fe de Qohélet, enraizada en la fe de su pueblo. Salva también a Qohélet de la acusación de hedonismo, que tantos autores le han atribuido. «La alabanza del disfrute de la vida no es ningún pequeño hedonismo, ni una forma epicúrea o estoico-eudaimonística» [8], sobre todo cuando va acompañada del reconocimiento de que en todo esto está presente Dios, o que todo proviene de la mano de Dios.

25. El verso parece que quiere ser fundamento (*kî: pues*) y ampliación de v.24b, por lo que se vuelve sobre el comer, sobre el disfrutar o gozar de los bienes y sobre Dios del que dependemos [9]. Formalmente el v.25 tiene el aspecto de un proverbio [10].

El autor propone en forma interrogativa una tesis integrada plenamente en el cuerpo doctrinal del pueblo de Israel y perteneciente a lo más central de su fe: el dominio absoluto de Dios en todas las esferas de la vida humana. Para un israelita es impensable un acontecimiento de ámbito universal o particular, una acción humana oculta o patente sin la intervención de Dios. Todo esto no es más que un corolario o una consecuencia de la fe en un Dios único y creador de todo (cf. Sal 139) [11].

Por la absoluta soberanía de Dios, esencial también a la fe de Israel en su Dios, se excluye cualquier exigencia o imposición de fuera sobre Dios, pero esto lo desarrollará el autor en v.26.

[7] Isaías conoce una manera de comer y de beber reprochables, por eso echa en cara a los habitantes de Jerusalén «El Señor de los ejércitos os invitaba aquel día a llanto y a luto Pero ahora fiesta y alegría, a matar vacas, a degollar corderos, a comer carne, a beber vino, 'a comer y a beber, que mañana moriremos'» (22,12s) Recordemos que a Jesús le acusaron sus enemigos porque comía y bebía (¡), y él mismo responde «Viene el Hijo del hombre que come y bebe, y dicen 'Ahí tenéis un comilón y un borracho, amigo de publicanos y pecadores' Pero la sabiduría ha quedado acreditada con sus obras» (Mt 11,19)

[8] K Galling, *Der Prediger*, 92, el autor con estas palabras cita casi literalmente a G Bertram, *Hebraischer*, 26 (no 36, como dice K Galling)

[9] Supuesto el cambio en el texto hebreo, cf nota filológica

[10] Que 2,25 sea un proverbio ya conocido o haya sido acuñado por Qohélet es secundario

[11] Así se puede entender mejor lo que a este propósito escribe R Gordis «Todo disfrute o su ausencia es un fiat divino, ¡una obediencia a la voluntad de Dios es verdadera religión!» (*Koheleth – the Man*, 227)

26. Algún autor ha querido descubrir un tono irónico en la manera de hablar de Qohélet en el v.26 [12], y es que es realmente difícil seguir el proceso mental del autor en sus palabras. De hecho del v.26 se han dicho cosas contradictorias; como que no contiene palabras auténticas de Qohélet, sino de un autor «piadoso», porque defiende una doctrina abiertamente contraria a la mantenida por Qohélet en el libro [13]; o que v.26 es de Qohélet, pero en él no se defiende ninguna doctrina sobre la retribución. Hoy día esta opinión se ha generalizado [14].

Para que ni siquiera se pueda llegar a sospechar que son disminuidos en lo más mínimo el dominio y la libertad de Dios con relación a los avatares de la historia humana en general y de los individuos en particular, se habla con frecuencia de «la arbitrariedad de Dios», que es necesario explicar y matizar para no convertir a Dios en una especie de monstruo omnipotente y despótico [15].

Ante el misterio absoluto e impenetrable de Dios Pablo exclama en Rom 11,33s: «¡Qué abismo de riqueza, de sabiduría y de conocimiento el de Dios! ¡Qué insondables sus decisiones y qué irrastreables sus caminos! Pues, ¿quién conoce la mente del Señor?» E Isaías, a quien cita Pablo, ya había dicho: «Mis planes no son vuestros planes, vuestros caminos no son mis caminos –oráculo del Señor–. Como el cielo está por encima de la tierra, mis caminos son más altos que los vuestros, mis planes más que vuestros planes» (55,8s). Jamás el hombre –ni toda la ciencia de los hombres junta– podrá comprender el más simple de los planes de Dios sobre el hombre mismo o sobre cualquier cosa. Por esto cualquier disposición divina está fuera del alcance interpretativo del hombre y se puede llamar «arbitrario» [16].

Qohélet ha hablado en v.24 de una observación que trasciende los sentidos corporales de que está dotado. Esta observación la amplía en el v.26, y así lo constata: Dios reparte sus dones (*sabiduría y ciencia y alegría*) como quiere y a quien quiere, es decir, *al hombre que le agrada;* y no precisamente porque *es bueno en su presencia,* ya que esto sería «una especie de

[12] Cf. O.S. Rankin - G.G. Atkins, *The Book*, 42.

[13] Cf. D. Buzy, *L'Ecclésiaste*, 217b.

[14] Las palabras de L. Gorssen podrían ser ejemplo de ello: «En lo que precede hemos constatado el carácter *absoluto* del dominio de Dios sobre la condición humana. La obra de Dios consiste en determinar la existencia humana, sin que el sabio pueda descubrir en ella una estructura, que es precisamente lo contrario de la doctrina de la retribución. A nuestro parecer el verso 2,26 describe esta misma actitud de Dios» (*La coherence*, 298). Cf. R. Kroeber, *Der Prediger*, 131; D. Lys, *L'Ecclésiaste*, 291; A. Bonora, *Qohelet*, 98-100.

[15] En este sentido habría que matizar más el juicio de G. Bertram sobre el TM y LXX: «Hay un fuerte contraste entre TM y LXX en nuestro pasaje: el TM eleva contra Dios el reproche de la arbitrariedad, LXX divide a los hombres en buenos y pecadores...» (*Hebraischer*, 46), y mucho más la sentencia de O. Kaiser: «Así el Dios de Kohelet en su predestinación no se distingue de un ciego destino que reparte la suerte, ni de la casualidad o desdicha de los hombres» (*Die Sinnkrise*, 96); cf. también H.P. Muller, *Theonome*, 11.

[16] Esto es lo que parece indicar A. Fischer, al hablar de la solución que da Qohélet en 2,26 a la teoría controvertida de la retribución: «La resuelve teológicamente en cuanto el libre juicio de Dios en el reparto de sus dones se hace incomprensible al hombre, y por eso aparece como arbitrario» (*Beobachtungen*, 83).

retribución»; de la misma manera que *al que le desagrada le impone una tarea*, distinta de la que tiene el *hombre que agrada a Dios*. ¿Para quién será lo que acumule y amase el hombre que desagrada al Señor? Ya ha dicho el autor algo de esto en 2,18-21, la perícopa sobre el heredero Si, según nos confesaba allí, él mismo no sabía cómo iba a ser su sucesor, sabio o necio (2,19), cuánto menos puede saberlo con relación a un extraño que ni siquiera conoce. Ciertamente irá a parar *a quien Dios quiera*, es decir, *a quien le agrada a Dios*

Como se ve, nada tienen que ver con la ética o moral los conceptos *quien agrada a Dios – quien desagrada a Dios*. Así lo ve la casi totalidad de los autores modernos. No estamos ante el par: *bueno (ṭôb) – malo* o *pecador (ḥōṭe')* en sentido moral [17].

Qohélet termina su resumen y reflexión teológica con el estribillo que le ha caracterizado en su larga ficción regia: *También esto es vanidad y caza de viento*. El problema, y no pequeño, está en determinar a qué se refiere en concreto el juicio negativo-*hebel*.

La respuesta parece fácil a aquellos que han interpretado el verso 26 en sentido moral, como el enfrentamiento de las suertes diferentes entre el «bueno» y el «pecador» [18]. Pero esta solución queda descartada, porque hemos rechazado anteriormente su fundamento: el sentido moral del v.26.

Nos parece, sin embargo, que van por el camino acertado los que relacionan el juicio de vanidad con la perícopa entera 2,24-26 o, si se quiere, con la versión subjetiva de Qohélet sobre lo que observa que sucede entre los hombres [19]. No se comprende por qué unos triunfan y otros fracasan en la vida. Muchas veces, demasiadas veces, parece que se premia la injusticia, la maldad, y se castiga la honestidad, el bien. No existe lógica [20].

Ante esta realidad impenetrable, indescifrable, parece que no cabe otra solución que la «resignación ante lo inevitable» [21], o, como escribe L. Alonso Schökel: «Así lo dispone Dios y así hay que aceptarlo. Pero aun esto no compensa, es vanidad. El autor no quiere proponer su conclusión como

[17] D Michel lo expresa muy claramente «No se deben entender 'bueno ante Dios' y 'pecador' como categorías morales, con estos giros Kohélet sólo puede indicar 'quien es grato a Dios' y 'quien no es grato a Dios', donde el criterio para 'grato' o 'no grato' sólo esta en Dios» (*Untersuchungen*, 39-40) Cf también J L Crenshaw, *Ecclesiastes*, 90, G Bertram, *Hebraischer*, 46, R Gordis, *Koheleth – the Man*, 227s, L Gorssen, *La coherence*, 298, A Loader, *Polar*, 42, O Kaiser, *Die Sinnkrise*, 96, H P Muller, *Theonome*, 11s

[18] L Di Fonzo se expresa así «La *vanidad*, afirmada al final por el autor, se entiende mejor si se refiere sólo al caso del 'pecador' que, por ganar demasiado, lo pierde todo (v 26b, como 5,12-16, 6,1-2)» (*Ecclesiaste*, 160b) Muy afín a Di Fonzo se muestran J Ellul, *La razón*, 274s y M A Klopfenstein, *Kohelet*, 105 nota 23

[19] Así lo ve, por ejemplo, L Gorssen «Esta expresión [*también esto es vanidad*] pone fin siempre a la descripción de una situación de perplejidad, de una anomalía, de una falta de estructura inteligible (cf 2,11 15 17 19 21 23, 3,19, 4,4 8 16, 5,9, 6,2, 8,10 14)» (*La coherence*, 298s)

[20] Por esto N Lohfink afirma «También el reparto de felicidad e infelicidad es soplo de viento» (*Kohelet*, 30b-31a)

[21] R Gordis, *Koheleth – the Man*, 228

solución plena del problema. Hay que buscar por otro lado, quizá ponderando el tiempo y sazón de cada cosa...» [22]; con lo que tenemos ya un pie en la perícopa siguiente.

4. *Tiempo determinado, duración ilimitada 3,1-15*

Anteriormente afirmamos [1] que Qoh 1,3-3,15 con razón se consideraba una composición unitaria. El centro de esta unidad lo ocupa la ficción salomónica (1,12-2,26), que está rodeada por dos círculos concéntricos, como dobles valvas de un rico molusco; el primero lo constituyen dos poemas: el inicial (1,4-11) y el del tiempo (3,1-8), y el segundo la formulación de la gran pregunta y su repetición: *¿qué ganancia...?* (1,3 y 3,9). Unas reflexiones teológicas sobre todo lo afirmado hasta ahora por Qoh (3,10-15) cierran majestuosamente la gran perícopa 1,3-3,15.

¿Qué pretende Qoh en 3,1-15 con este grandioso poema y sus reflexiones anexas? Según parece, J. Pedersen no debe de alejarse mucho al afirmar que «la idea fundamental de este pasaje es que todo sigue según el orden fijado por Dios, independientemente del hombre» [2]. Con ayuda de los antagonismos el autor reflexiona y hace reflexionar sobre el mayor de los antagonismos: Dios y el hombre, el ámbito de lo divino y el ámbito de lo humano, el gran y único misterio: Dios y sus proyectos sobre el mundo y sobre el hombre, y el intento inútil por parte del hombre de abarcar este misterio [3]. La actividad limitada del hombre se desarrolla dentro del marco espléndido de un tiempo sin límites y de un espacio universal. Este tiempo ilimitado y este espacio sin fronteras están bajo el dominio de Dios. El hombre, pues, es como una mota de polvo en el desierto, como una gota de agua en el océano. ¿Qué interés puede despertar una cosa tan pequeña ante una realidad tan misteriosa e inabarcable?

Por la estrecha relación existente entre 3,9-15 y 3,1-8 algunos opinan que Qoh 3,1-15 forma una verdadera unidad literaria [4]. Sin embargo, creemos

[22] *Eclesiastes*, 28

[1] Cf Introducción a 1,3

[2] *Scepticisme*, 351

[3] Los autores raramente concuerdan en las palabras, pero en este caso existe una notable convergencia en las ideas, aunque muchas veces sea necesario matizar las expresiones, cosa que intentaremos hacer a lo largo de la exégesis R Gordis se expresa sin medias tintas a propósito de 3,1-15 «Como los sucesos de la naturaleza, todas las acciones humanas están predeterminadas por Dios Toda actividad del hombre es, por tanto, inútil, incluso la búsqueda de la verdad última que Dios ha escondido a sus criaturas Kohélet vuelve a su principal tema la única meta razonable para el hombre es el disfrute del placer, que es don de Dios» (*Koheleth – the Man*, 154-155) De modo parecido se manifiesta A Lauha en *Kohelet*, 64 Se pueden ver las matizaciones hechas en la explicación de 2,26

[4] K Galling así lo atestigua «Con razón Delitzsch ve en 3,1-15 una unidad» (*Der Prediger*, 93), pero la unidad en K Galling es la de un *bloque* de sentencias, en este caso el *sexto* J Stiglmair afirma más terminantemente «En el párrafo 3,1-15 se encuentra una de las reflexio-

que es mejor mantener la unidad literaria global de 1,3-3,15 y, dentro de ella, señalar el lugar que corresponde a cada uno de los elementos, entre los cuales están 3,1-8; 3,9 y 3,10-15 íntimamente entrelazados, como acabamos de insinuar poco más arriba y justificaremos ampliamente más adelante [5].

4.1. *Poema sobre el tiempo: 3,1-8*

3,1 Para todo hay una hora, y un tiempo para todo asunto bajo el cielo;
2 un tiempo para nacer, un tiempo para morir;
un tiempo para plantar, un tiempo para cosechar lo plantado;
3 un tiempo para matar, un tiempo para sanar;
un tiempo para destruir, un tiempo para edificar;
4 un tiempo para llorar, un tiempo para reír;
un tiempo para hacer duelo, un tiempo para danzar;
5 un tiempo para arrojar piedras, un tiempo para recoger piedras;
un tiempo para abrazar, un tiempo para abstenerse del abrazo;
6 un tiempo para buscar, un tiempo para perder;
un tiempo para guardar, un tiempo para tirar;
7 un tiempo para rasgar, un tiempo para coser;
un tiempo para callar, un tiempo para hablar;
8 un tiempo para amar, un tiempo para odiar,
un tiempo para la guerra, un tiempo para la paz.

1 «una hora»: *z^emān*, préstamo del arameo, originariamente del acádico (cf. Ch.F. Whitley, *Kohelet*, 30), «normalmente significa en hebreo un tiempo fijado o establecido» (J R. Wilch, *Time*, 125). Con muchas dificultades y haciendo muchos equilibrios los intérpretes distinguen *z^emān* de *ʿēt* (tiempo), sin que nos pueda ayudar mucho en este caso la versión griega (χρόνος y καιρός respectivamente); prácticamente son sinónimos «Las dos palabras semíticas significan lo mismo poco más o menos» (A. Lauha, *Kohelet*, 64, J.R. Wilch, *Time*, 125). «asunto» o negocio, como traducción de *ḥēpeṣ*, «se adapta mejor al contexto, ya que sirve como término comprehensivo para la lista de actividades y preocupaciones que se mencionan en la secuencia inmediata» (cf Ch F Whitley, *Koheleth*, 30).

2 «para nacer»: el TH es un infinitivo constructo Qal, que correspondería a «dar a luz» (cf G), sin embargo, el contexto está a favor del sentido pasivo, «puesto que se subraya el nacimiento del hijo y no el dar a luz de la madre» (A Lauha, *Kohelet*, 64-65), ver también Vg: «tempus *nascendi*».

«cosechar» corresponde al infinitivo Qal *ʿ^aqōr* (única vez que aparece *ʿqr* en Qal) que se traduce generalmente por «arrancar»; preferimos, sin embargo, como más probable *cosechar*, por el testimonio fenicio *ʿqrt* con la significación de «almacén,

nes más largas del libro Koh En contra de Ellermeier [cf *Qohelet I/1*, 310], la afirmación de este párrafo hay que juzgarla críticamente unitaria» (*Weisheit*, 353) A Lauha solo la mantiene como probable (cf *Kohelet*, 63)

[5] Cf A Fischer, *Beobachtungen*, 84-86 Prácticamente coincide con A Fischer la mayoría de los autores que une el v 9 a lo que precede, dividiendo la perícopa en dos partes, a saber 3,1-9 y 3,10-15 (cf A Lauha, *Kohelet*, 63).

depósito» y porque encaja perfectamente con el contexto (cf M Dahood, *The Phoenician*, 270, que se apoya en la autoridad de L W Batten, Ch F Whitley, *Koheleth*, 270)

«lo plantado» lo mantenemos como auténtico a pesar de que rompe el ritmo y que muchos autores se manifiestan en contra G R Driver cree que *nātûaʿ* es una glosa marginal que ha pasado al texto de la siguiente manera *«netōaʿ»*, vocalizado erróneamente *nātûaʿ* como un participio, es añadido como una forma alternativa al inusual infinitivo *taʿat* 'plantar' (Ecl 3,2)» *(Glosses in the Hebrew Text of the OT*, en *L'Ancient Testament et l'Orient* OrBibLov [Lovaina 1957] 131) Otros simplemente lo suprimen sin dar explicaciones

4b En todo el poema 3,1-8 este verso 4b y v 5aβ son los únicos en los que los infinitivos no van precedidos de la preposición *lᵉ* No es necesario recurrir a explicación especial, pues, como escribe Ch F Whitley «La construcción es la del infinitivo constructo con significación de gerundio [*plangendi saltandi*]» (*Kohelet*, 31)

5 «arrojar piedras», «recoger piedras» otra vez el cambio de ritmo es motivo para que algunos consideren una doble glosa las «piedras» El sentido, sin embargo, exige el complemento y así distingue el mismo verbo *haslîk* en v 5b y v 6b (cf A G Wright, *For Everything*, 322)

«abstenerse del abrazo» lit «abstenerse de abrazar» Por algunos se considera una glosa la segunda parte de la sentencia *mḥbq* (cf G R Driver, *Glosses*, 133), pero nosotros no lo creemos probado

3,1-8. Se han dicho y escrito muchas cosas sobre este magnífico poema y todas con razón Unas ensalzan su contenido [6], otras su forma y estilo [7]. El poema tiene consistencia por sí mismo como reflexión amplia y profunda acerca de la vida humana. Por esto algunos opinan con fundamento que pudo haber tenido existencia propia e independiente del lugar en que actualmente se encuentra [8]. De todas formas el contexto actual es el que nos interesa y el que determina el sentido del poema [9]

En primer lugar conviene recordar la función estructural del poema en todo el bloque 1,3-3,15: 3,1-8 corresponde a 1,4-11, enmarcando dentro de sí a la unidad 1,12-2,26 [10]; sirve además como introducción a la pregunta programática en 3,9. En sí mismo el poema ¿está construido según un plan preconcebido? [11].

[6] «Una grandiosa y sugestiva vision universal» (A Bonora, *Qohelet*, 66)

[7] «La forma de la perícopa estilísticamente esta cincelada magistralmente» (A Lauha, *Kohelet*, 63)

[8] Cf A G Wright, *For Everything*, 327, G Ogden, *Qoheleth*, 52 Todavía podría discutirse si el poema hay que atribuirlo al mismo Qohelet o si el lo acepto de la tradicion sapiencial Pero esta discusión es inutil, pues, al parecer, nos lleva a un callejon sin salida (Cf W J Fuerst, *The Books*, 113)

[9] El problema de la dependencia o independencia de Qoh de las culturas circundantes, especialmente de la helenistica, se agudiza en este pasaje 3,1ss F R Wilch escribe «La simple y clara realidad es que Kohélet no mostro ni aqui ni en ninguna otra parte prueba de influjo alguno de la filosofía de Grecia» (*Time and Event*, 122), y se apoya en O Loretz (cf *Qohelet*, 56) y en R Gordis (cf *Koheleth – the Man*, 51-58) En favor del influjo griego pueden consultarse R Braun, *Kohelet*, 85s y J de Savignac, *La Sagesse*, 318

[10] Cf A Fischer, *Beobachtungen*, 83

[11] A G Wright cree que si, pero «no ha sido descubierto hasta ahora» (*For Everything*, 321)

Parece que se ha conseguido entre los autores un acuerdo explícito o tácito al admitir que 3,1 formula una especie de tesis que después se desarrolla en 3,2-8. En cuanto al modo del desarrollo Qohélet aplica un método que le es muy familiar, el dialéctico, que, por lo demás, se conforma a la realidad misma. En el poema se suceden en cascada 14 parejas de situaciones o de acciones antitéticas. Es evidente que «la enumeración no hace mención de todas las posibilidades de la vida humana» [12], pero también lo es que «el elenco es... emblemático y simbólico» [13], de ninguna manera casual. Existe una antigua e ininterrumpida tradición literaria, bíblica y extrabíblica, que gira en torno al valor simbólico del número siete y de sus múltiplos [14]. En el presente poema el simbolismo recae sobre el 7, sus múltiplos 14 y 28, y el 4 (4 x 7 = 28), con los que ciertamente el autor pretende dar una sensación de plenitud, totalidad, orden, perfección [15].

1. El verso propone la tesis de todo el poema: «Todo tiene su tiempo y sazón» [16]. La intención del autor de abarcar en su reflexión la totalidad de la realidad al alcance de su mano: «Todo asunto bajo el sol», es manifiesta. Estratégicamente utiliza dos veces la expresión *para todo* (*lakol, l^ekol*) [17]. Si bien es verdad que la experiencia de Qohélet, como la de todo hombre, es muy limitada en el tiempo y en el espacio, implícitamente hace una extrapolación, es decir, aplica de hecho un método que lo han de consagrar más adelante los filósofos de oficio.

Una hora, un tiempo: Ver en primer lugar la nota filológica. Las dos expresiones tienen que ver con el tiempo, aunque no en sentido occidental de *tiempo histórico*, a modo de duración que fluye, que corre, que pasa, o que está

J A Loader cree, sin embargo, haber descubierto la clave secreta de la forma quiástica según la cual esta concebido el poema *lo deseable – lo indeseable*, el habla de «un soneto», aunque no en el sentido literario convencional (cf *A «Sonnet»* (1969) y *Polar* (1979) 10-13, donde se confirma en su tesis y rechaza el ataque de parte de R Braun (*Kohelet*, 88), cf también D Michel, *Untersuchungen*, 54-55

[12] D Lys, *L'Ecclesiaste*, 313

[13] A Bonora, *Esperienza*, 174

[14] Cf especialmente R Gordis, *Koheleth – the Man*, 229, D Michel, *Untersuchungen*, 54-55

[15] Como hace notar L Alonso Schokel (*Eclesiastes*, 29), Ruben Darío recoge seis de las binas del poema qoheletiano en su soneto *Gaita galaica*

«Canta Es el tiempo Haremos danzar
al fino verso de rítmicos pies
Ya nos lo dijo el Eclesiastés
tiempo hay de todo tiempo hay de amar,
tiempo de ganar, tiempo de perder,
tiempo de plantar, tiempo de coger,
tiempo de llorar, tiempo de reír,
tiempo de rasgar, tiempo de coser,
tiempo de esparcir y de recoger,
tiempo de nacer, tiempo de morir»

[16] Esta es la versión de L Alonso Schokel de v 1a

[17] Para todo una hora, un tiempo para *todo* la composicion es perfecta, bien elaborada, añadiendo un complemento que delimita con claridad el ámbito de ese *todo*

por llegar. La verdad es que no es fácil captar los matices de una y otra expresión, por lo que la manera de hablar de los autores parece un verdadero galimatías, pasándose insensiblemente de uno a otro concepto. Lo cual tampoco es de extrañar, pues se confiesa que son sinónimos o casi.

La doctrina de que a cada cosa le corresponde un tiempo adecuado es mucho más antigua que Qohélet; en cierto sentido es universal, como las doctrinas sapienciales auténticas [18]. Pero sobre este «tiempo adecuado», sobre esta «ocasión oportuna» el hombre no tiene poder alguno, forma parte de la creación exterior y superior al hombre.

¿Está, pues, el hombre irremediablemente sometido a una fuerza exterior que le determina en todo momento? Sabemos que sobre el fatalismo y determinismo se han dicho cosas contradictorias [19]. La manera de hablar de Qohélet, tan imprecisa en los conceptos que nosotros hemos perfilado tanto filosófica y teológicamente, se presta a estos juicios contradictorios. Sin embargo, nosotros preferimos alistarnos entre los autores que todavía conceden a Qohélet la opinión de que el hombre puede y debe a veces determinar el curso de su existencia [20].

El hombre no puede más que estar al acecho para que no se le escape la ocasión cuando llegue y aprovecharse de ella en la medida de sus posibilidades [21]. En un primer momento las posibilidades del hombre parece que son suficientes para llegar a conocer «la hora» y «el tiempo» de cada cosa. Esto es, al menos, lo que se desprende de toda la tradición sapiencial en que está inspirado el poema. En un segundo momento, el propio de Qohélet, será echada por tierra cualquier esperanza que el hombre se haya forjado a este respecto (cf. 3,9ss). Aunque esta visión pesimista será compensada con una interpretación densamente teológica (cf. 3,10-15).

¿Tenía conciencia Qohélet del sentido de la historia? Que la tuviera del tiempo es claro que sí, y sus reflexiones sobre el tiempo oportuno dan muestra de ello. Pero el sentido de la historia requiere además una reflexión

[18] «La doctrina del tiempo oportuno de una acción constituía un lugar común de la sabiduría clasica», la israelita por supuesto (D Michel, *Untersuchungen*, 53), también la no israelita cf Bo Isaksson, *Studies*, 177, O Loretz, *Qohelet*, 200 252s (oriental), H H Schmid, *Wesen*, 33s (Egipto), R Braun, *Kohelet*, 86 88 (Grecia), Horacio dice «Buscaré las ocasiones propicias (*tempora*)» (*Satiras*, I 9,58)

[19] Véase Introducción III 2 5 y III 3

[20] Así lo cree también K Galling, que escribe «Koh 3,1 dice 'Cada cosa tiene su hora (z'man) y cada proyecto bajo el cielo tiene su tiempo' ( ) El hombre individuo jamás puede evitar decisiones concretas en su vida terrestre (esto es, bajo el cielo) Él puede, por ejemplo, en un kairos determinado 'callar' solamente o 'hablar' Pero, ya que no conoce de antemano la hora oportuna ( ), ello se convierte para el individuo en una tribulación que alcanza el total de su existencia» (*Das Ratsel*, 2), cf también *Der Prediger*, 93-94

[21] La formulación hebrea *l* *con dativo (para*), expresa muy bien la idea de pasividad, no de dominio por parte del hombre, por lo que se puede deducir con cierta probabilidad la convicción teológica que formula A Neher «El tiempo es un *don* , jamás el tiempo es creado por el hombre, le viene de fuera, es una oferta» (*Notes*, 104, citado por D Lys en *L'Ecclésiaste*, 311) Para G von Rad, sin embargo, la «relevancia teológica [de 3,1-8], como la de otras muchas enseñanzas de la sabiduría antigua, es completamente nula» (*Sabiduria*, 329), lo cual, al menos, es muy discutible, teniendo en cuenta *todo el contexto*, como veremos más adelante

especial sobre los acontecimientos mismos y sobre las relaciones mutuas entre ellos, y entre el pasado y el futuro [22]. Contentémonos con que tenía una conciencia lúcida de lo que ocurría a su alrededor, que conocía las tendencias de sus contemporáneos (los sabios especialmente) y sus ingenuas proyecciones hacia un futuro mejor, pero con una visión realista (¿histórica por estar fundada en la experiencia histórica?) que le hacía ver el futuro más bien oscuro.

Para la expresión *bajo el cielo* ver lo dicho a propósito de 1,3.

2. Comienza el desarrollo del principio general o de la tesis que el autor ha establecido en v.1; este desarrollo o explicación se prolongará hasta 3,8 inclusive. El elemento formal del que se sirve el autor para unir el v.2 con el v.1 es el vocablo *ʿēt: tiempo,* el mismo que, repetido anafóricamente 28 veces, da cohesión interna a la perícopa entera o poema 3,1-8.

Metodológicamente el autor recurre al empleo reiterado de las antítesis, cuya familiaridad hemos recordado en la introducción particular a 3,1-8. La primera de las antítesis, la de v.2a, es la de *nacer – morir,* la más amplia y radical de todas. No existe más que *un tiempo* para nacer y *un tiempo* para morir, y sobre ellos el hombre no tiene nada que hacer [23]. Al *nacer* el ser vivo (en nuestro caso se supone que es el hombre) comienza su carrera, se abre a la vida, a la existencia, a la esperanza; al *morir* ha llegado al término de su camino, cesa la vida, la existencia, y con ella toda esperanza.

Pueden darse, y de hecho se dan, actitudes contradictorias ante la realidad de la existencia del hombre, acotada por esos dos límites infranqueables: el nacimiento y la muerte. Depende en gran parte del punto de mira que se escoja: no es lo mismo analizar el hecho de la existencia desde el punto de vista de *la vida* que surge y se recibe, que desde el punto de vista de *la muerte* que frustra todo proyecto, porque aniquila de un soplo la misma existencia. Si la muerte es un muro que está ahí firme, alto y frío en el ocaso de la vida, su sombra se alarga tanto que todo lo entenebrece fatalmente. Pero el creyente puede confesar al Señor con el salmista: «Mis tiempos (*ʿittotāy*) están en tus manos» (Sal 31,16), el tiempo de nacer y el tiempo de morir; por lo que surge espontáneamente el sentimiento de confianza a pesar de nuestra impotencia e ignorancia. Qohélet se limita a afirmar escuetamente que tanto el nacer como el morir tienen su tiempo definido. Por ahora no nos desvela más ni del nacer ni del morir ni de lo que él siente o no siente acerca de ello; en otros pasajes sí nos dirá algo más (cf. 3,19-21).

[22] También sobre esto hay opiniones encontradas. G. von Rad afirma por un lado: «El pensamiento de Qohélet es completamente ahistórico» (*Teología del Antiguo Testamento,* 550). K. Galling por su parte: «Dentro del Antiguo Testamento, o sea, de la 'sabiduría' veterotestamentaria, Kohélet... es el primero que ha descubierto y tratado temáticamente la historicidad de la existencia –in tormentis-» (*Das Rätsel,* 1). Probablemente habrá que quedarse en el término medio: ni tan ahistórico ni tan tratadista de la historicidad humana.

[23] Hablamos de la normalidad (punto de vista de Qohelet), no de los casos extraordinarios del asesinato o del suicidio. En este sentido es válida la sentencia de A. Lauha: «El tiempo es soberano, el hombre su esclavo» (*Kohelet,* 65), cf. también con ciertos reparos G. von Rad, *Sabiduría,* 289.

Mientras tanto parece que al autor le es indiferente cualquier otra matización, pues sigue imperturbable con su cantilena. Anteriormente dijimos que no parecía que el autor pretendiera hacer una enumeración exhaustiva de las actividades y ocasiones que pueden presentarse durante una vida humana; esto simplemente es imposible. El autor se limita a hacer mención de 28 situaciones antitéticas, repartidas en dos tandas de siete parejas. No tenemos por qué buscar un orden determinado, pues no creo que lo haya pretendido el autor. Sólo parece que han sido escogidos con toda intención la primera antítesis: *nacer – morir*, por su valor de totalidad, y la última del v.8b: *guerra – paz*, como explicaremos en su lugar.

De las alturas de la antítesis totalizante *nacer – morir* el autor desciende a un caso particular ilustrativo como el de *plantar – cosechar*, que es una especie muy concreta de *nacer* y de *morir*, ya que se trata de una antítesis perteneciente al ámbito de los vegetales, muy afín también con la cultura rural, medio natural de la sabiduría más original (cf. también v.5a). En el medio rural cualquier agricultor medianamente experto sabe muy bien que no todo tiempo es apto para todas las labores del campo: *un tiempo* es bueno *para plantar*, y otro tiempo lo es *para recoger la cosecha* [24].

3. Del medio pacífico, idílico, rural del v.2 pasamos de un modo brusco al borrascoso de la vida social, donde se generan tantos conflictos. Porque v.3a se refiere a la muerte violenta, naturalmente de seres humanos, ya sea en tiempos de guerra, ya en tiempos así llamados de paz.

El autor no pretende filosofar, ni hablar desde la cátedra para establecer principios generales, ni aun siquiera de moral; él constata hechos, aunque generalizando. Por esto no es necesario dramatizar todavía más, afirmando que «resulta terrible pensar que los asesinatos tienen su tiempo asignado» [25]. Es un hecho que los hombres nos matamos unos a otros; esto es terrible, pero la historia está ahí y no podemos cambiarla ni decir que eso es sólo propio de los tiempos bárbaros. En nuestros días también se sigue matando, terriblemente matando, a sangre fría y a sangre caliente, de todas formas. La barbarie se da entre nosotros. Y no sólo se mata, también se deja morir, lo cual muchas veces, no siempre, es lo mismo.

Como antítesis de *matar* el autor ha elegido *sanar* [26]: también hay *un tiempo para sanar*. Este es el lado bueno de la humanidad, que es lo mismo que decir de cada hombre en concreto. Porque si es verdad que el hombre mata a sus semejantes, también lo es que el hombre intenta curar y procura la salud, la vida, lo bueno para sus semejantes. Paradójicamente a veces el hombre que mata, que hiere, es el que cura la herida, el que sana. Si para este hombre

[24] Nos confirmamos en la elección de cosechar o recoger la cosecha de *lo plantado*, en vez de *arrancar lo plantado*, porque, hablando en general, el ciclo agrario es *sembrar* (o plantar) – *cosechar*, *sembrar* (o plantar) – *arrancar lo plantado*

[25] L Alonso Schokel, *Eclesiastés*, 29

[26] La antítesis no es del todo perfecta A matar o quitar la vida habría que oponer *resucitar*, volver a dar la vida, pero esto ya no está en manos del hombre (ámbito de las reflexiones de Qohélet) Por esto *sanar*, que sí lo puede hacer el hombre, es suficientemente antitético de *matar*

por desgracia hubo un tiempo para matar o herir, en el que mató o hirió, también por suerte hay otro tiempo para él en el que puede remediar lo mal hecho y así curar y sanar. De todas formas lo normal es que unos hombres sean los que hieran y maten y otros los que intenten curar y sanar.

En cuanto a la segunda antítesis del v.3: *destruir – edificar*, el sentido es el obvio. En este caso el paralelismo con v.3a es sinonímico y la antítesis perfecta. Quizás esté pensando el autor en el tiempo de guerra: tiempo de destrucción, y en el tiempo de paz: tiempo de construcción, con referencia implícita a los edificios o lugares donde el hombre suele habitar. En tiempos de Qohélet podían verse ruinas abandonadas de ciudades que habían sido famosas en el pasado, y ciudades nuevas, edificadas junto a aquellas ruinas o sobre ellas. Así podía llegar a la conclusión de que el hombre en su quehacer histórico no hace sino repetir la misma actividad: hacer – deshacer – para volver a hacer lo deshecho: nada es nuevo bajo el sol.

4. El v.4 no saca al hombre de la convivencia social, pero nos lo muestra con sus sentimientos más hondos como individuo y como miembro de una familia, de un clan. El individuo humano manifiesta las dos caras pasivas más significativas de su vida interior: la tristeza y la alegría [27], con sus manifestaciones externas: el llanto y la risa (primera antítesis en v.4a), el duelo y la danza (segunda antítesis en v.4b). El paralelismo en los dos hemistiquios y las antítesis en cada uno de ellos probablemente son los más perfectos del poema: *llorar – reír / hacer duelo – danzar* [28].

Según la expresión utilizada por el autor no existen razones objetivas ni para limitar el duelo y la danza al ámbito de lo cúltico [29], ni para excluir la danza del culto y relacionarla únicamente con los acontecimientos festivos profanos, como las bodas [30]. V.4b puede referirse tanto al culto sagrado como a las fiestas profanas en toda su amplitud. Para Qohélet no existen parcelas acotadas ni para lo sagrado ni para lo profano, como tendremos ocasión de ver más adelante.

5. Estamos todavía en el ámbito social, sin que aparezca razón o causa alguna de por qué ocupa el v.5 este lugar en la enumeración. Las antítesis en v.5a (*arrojar piedras – recoger piedras*) y en v.5b (*abrazar – abstenerse del abrazo*) son perfectas. El movimiento que sugieren los verbos es centrífugo en v.5aα (*arrojar*) y centrípeto en v.5aβ (*recoger*), e inverso en v.5b, a saber, centrípeto en v.5bα (*abrazar*) y centrífugo en v.5bβ (*abstenerse de* = rechazar); por estas razones el paralelismo entre uno y otro hemistiquio se puede considerar antitético: *a arrojar* corresponde *abstenerse* (rechazar) y a *recoger abrazar*.

[27] En v 8a aparecerán las otras dos caras activas que impulsan al hombre en todo su proceder el amor y el odio

[28] Esta perfección objetiva del contenido va acompañada, sin embargo, de una excepción formal bastante llamativa en v 4b, como ya lo hemos indicado en la nota filológica los dos infinitivos (*s'pōd hacer duelo y r'qōd danzar*) no van precedidos de la preposicion *l*, aunque esta carencia no afecta al significado

[29] Como cree D C Siegfried (cf *Prediger*, 39)

[30] Así opina H W Hertzberg (cf *Der Prediger*, 104)

Son muchas las sentencias que se han dado a propósito del verso 5 en sus dos hemistiquios [31]. El v.5a puede interpretarse de muchas maneras, aun en el caso de que nos ciñamos al sentido literal de sus palabras. La primera interpretación que consignamos tiene reminiscencias bíblicas, pues recuerda el pasaje de 2 Re 3,19: «Llenaréis de piedras los mejores campos» para inutilizarlos; correspondería a nuestro v.5aα. El *recoger las piedras* sería la operación previa necesaria para poder volver a cultivar los campos devastados por la acción del enemigo. Pero la probabilidad de que Qohélet esté pensando en una razia de esta naturaleza es casi nula.

Otros piensan en la acción de desescombro (*arrojar piedras*) y en la de apilamiento de piedras (*recoger...*) como materiales de construcción, labor también muy común en todos los pueblos y los tiempos.

A mi entender, la interpretación más probable es la que relaciona el *arrojar* y el *recoger las piedras* con los trabajos de preparación de los campos de labor, sin alusión alguna a un acto bélico devastador. Se limpia el campo de piedras (cf. Is 5,2), apilándolas en montones o majanos (cf. Os 12,12), o formando muros de contención en terrenos muy pendientes [32].

No podemos pasar por alto la interpretación en sentido figurado, aunque le demos una probabilidad baja. Esta interpretación tiene un representante muy antiguo en el Midrás de Qohélet. R. Gordis la hace suya y la explica así: «'Arrojar piedras' se emplea simbólicamente de la unión sexual; 'la reunión de piedras' de la abstinencia. El Midrás (Koh. Rabba, ad loc.) entendió con toda claridad el pasaje así: ... 'un tiempo para arrojar piedras – cuando tu esposa está pura (menstrualmente), y un tiempo para reunir piedras – cuando tu esposa está impura'» [33].

V.5b se ha interpretado por muchos con toda normalidad de la intimidad conyugal: de la consumación del acto conyugal por excelencia y de su abstención [34]. Precisamente v.5b sirve de fundamento para la interpretación en sentido figurado de v.5a. Pero no creo que tengamos que excluir una explicación más amplia aún, como es la costumbre de abrazarse entre familiares y amigos en muchas ocasiones.

6. En la construcción estilística del v.6 continúa la serie perfecta de antítesis y vuelve el paralelismo sinonímico de los hemistiquios: *buscar – perder* (v.6a); *guardar – tirar* (v.6b). Como podemos ver, el autor desciende a las acciones más normales de la vida cotidiana.

[31] Un resumen de la variedad de sugerencias entre los autores puede verse en A G Wright, *For Everything*, 322 y en J L Crenshaw, *Ecclesiastes*, 94-95

[32] Cf H W Hertzberg, *Palastinische*, 67, *Der Prediger*, 104s Poca resonancia ha tenido la opinión de K Galling que ha aplicado v 5a a la actividad comercial de «venta y compra» (cf *Das Ratsel, Der Prediger*, 94s) Sobre otras aplicaciones de las piedras, como para echar suertes o para alguna especie de juego, cf L Alonso Schokel, *Eclesiastés*, 29, A G Wright, *For Everything*, 322

[33] *Koheleth – the Man*, 230 Así lo han intendido J Pedersen, *Scepticisme*, 351 nota 23, N Lohfink, *Kohelet*, 32a

[34] Cf san Jerónimo, *Commentarius*, 275

Tiempo para buscar lo que se tenía y se ha perdido o extraviado, como hace el pastor que va *en busca* de la oveja extraviada o la mujer que busca la dracma que ha perdido (cf. Lc 15,4-9) [35]. *Tiempo para perder*: Ya sea por inadvertencia o despiste, ya sea por negligencia. No creemos que el autor se incline más por un extremo que por el otro, pues, como hemos afirmado anteriormente, Qohélet en el poema es aséptico en lo moral [36].

Un tiempo para guardar: Todo tiempo es bueno y adecuado para reservar, para custodiar algo valioso, de manera especial el tiempo de abundancia para otros tiempos peores (recordar el consejo de José al faraón de Egipto en Gén 41,33-36). *Un tiempo para tirar*: A guardar se opone el no guardar porque se consume, se da o se derrocha indebidamente. En esta última posibilidad parece que está pensando el autor. Sería algo así como hizo con sus bienes el hijo menor de la parábola (cf. Lc 15,13) [37].

7. Parece que las antítesis del verso 7 son claras· *A rasgar* corresponde *coser*, a *callar hablar*; bastante discutible es la relación entre v.7a y v.7b: Todo depende de si tanto 7a como 7b se refieren a los ritos y costumbres alrededor del duelo [38].

Un tiempo para rasgar· Existe una costumbre, atestiguada desde antiguo, de rasgarse el vestido o parte de él con ocasión de una gran desgracia, o como señal de duelo (cf. Gén 37,29.34; Jue 11,35; 2 Sam 13,31; Job 1,20; 2,12). Casi con toda seguridad el autor tiene presente esta costumbre en v.7a. Es lógico que a este rasgar el vestido siga el *coser* [39]. Independientemente de esta costumbre tanto el *rasgar* cualquier tipo de vestido o tela, como el *coser*, podían darse frecuentemente en la vida ordinaria, y no se puede excluir que el autor pensara también en esta circunstancia al hablar del *tiempo para rasgar* y *para coser*.

Un tiempo para callar: Es cierto que el no hablar puede relacionarse con una gran pena y con el luto; así lo manifiestan Job y sus amigos durante siete días y siete noches (cf. Job 2,13). Pero lo más normal en el caso de una gran pena y, en concreto, de la muerte de un ser querido, es que el dolor se manifieste estruendosamente con ayes, gritos y llantos (cf. Gén 27,34; Job 7,11; Sal 55,18; Jer 31,15; Miq 1,8, etc.). Así, pues, lo más probable es que el autor no se refiera con este callar a ningún silencio ritual, sino al prudente silencio que es necesario guardar en muchas ocasiones, como nos recomien-

[35] No parece aceptable la interpretación subyacente en la Vg tempus acquirendi, se trata de *buscar*, no de *adquirir* ninguna posesión

[36] H Hutchinson hace una serie de reflexiones muy atinadas y profundas acerca del saber perder en la vida, como si de un deporte se tratara Las reflexiones son legítimas, pero van más allá de la exegesis estrictamente dicha (cf *Are You A Good Loser?* ExpTime 90 [1979] 336-338)

[37] Con mucha facilidad puede aplicarse este v 6b en nuestro tiempo en que se dan juntamente el despilfarro hiriente e insultante con la carencia más absoluta de lo necesario para vivir

[38] R Gordis lo da como probable (cf *Koheleth – the Man*, 230s), A Lauha por su parte prefiere negarlo (cf *Kohelet*, 67)

[39] Esto parece que se supone en la Misná (cf *Sanedrin* 7,5 y *Sábado* 13,3)

dan los sabios Lo mismo debe decirse del *hablar* segun el paradigma que los sabios tienen del hombre perfecto en cuanto al uso de la palabra [40]

8 Termina el autor la serie de antítesis con las dos del v 8, que son también perfectas en su correspondencia *amar – odiar / guerra – paz*, creando un paralelismo antitético con los dos hemistiquios con *amar* (8aα) hace juego *paz* (8bβ) y con *odiar* (8aβ) *guerra* (8bα) El cambio en el orden de v 8b ha sido, sin duda, pretendido para terminar la serie con un concepto positivo como el de *la paz*

Un tiempo para amar odiar Los dos extremos más distantes en los sentimiento humanos y los más eficaces tanto para las colectividades como para los individuos

Un tiempo para la guerra la paz Es la única antítesis de las 28 del poema en la que el autor no utiliza la forma verbal, sino la nominal ¿Por qué? ¿Es un recurso puramente estilístico o es que la forma sustantiva tiene más fuerza expresiva en una formulación proverbial como ésta? En todo caso, por desgracia, tenemos que constatar que la historia humana está jalonada por demasiados tiempos para la guerra, de suerte que las historias escritas parecen mas historias de guerras y de batallas que de gestas pacíficas

La hermosa palabra *paz* (*šālōm*) cierra el poema, palabra con un significado totalmente positivo, cargado de sugerencias, aunque no llegue a alcanzar las altísimas cotas de otros pasajes de la sagrada Escritura como Is 52,7, 66,12, Sal 85 y la descripción de la paz mesiánica de Is 11,1-9, sin nombrar la paz explícitamente Pero tampoco se opone a ellos, si bien Qohélet no sabe soñar, como demostrará inmediatamente a partir de 3,9

Al principio decíamos que sobre el poema se habían dicho y escrito grandes alabanzas No podemos negar que el autor hace gala de una técnica estilística muy depurada y que el contenido está a la misma altura literaria

Es verdad que «en esta serie de máximas recapitula el Eclesiastés muchos siglos de sabiduría» [41] Han sido necesarias muchas observaciones de los sabios sobre la realidad humana e histórica antes de que uno de ellos estableciera «la ley de los momentos» [42]

4 2 Repeticion de la gran pregunta 3,9

3,9 ¿Que ganancia tiene el obrero con sus fatigas?

«el obrero» lit «el que trabaja, el que actua, el que hace algo», como participio que es «con sus fatigas» lit «con lo que el se fatiga o se afana», cf 1,3

[40] Cf Ecl 5,1 5, 10,12, Prov 11,12 15,23 16 13, 22,11, 23, 9 16, 26,4s, 29 20, Eclo 6 5 7,14, 8,1-5, 20 1 5-8 18 21,26, etc

[41] G von Rad, *Sabiduria*, 329

[42] En efecto, B Pennacchini escribe a proposito de 3,2-8 «Es la ley de los momentos El hecho de que todo tenga su tiempo, tambien es fundamental en el sistema de Qohelet El hombre solo puede hacer lo que han hecho otros hombres Sin embargo, el no sabe cual sera la sucesion de estos momentos» (*Qohelet* 504)

Llamamos a 3,9 la gran pregunta, porque, siendo exclusiva de Qohélet, hasta ahora la ha utilizado para que su discurso adquiera el tono seriamente escéptico que lo caracteriza y lo distingue radicalmente de todos los demas sabios que le han precedido (cf 1,3 y 2,22)

Después de un poema tan brillante y tan en la línea de la sabiduría tradicional, surge «la pregunta escéptico-retórica», como la llama D Michel, poniendo en tela de juicio lo que parecía una adquisición definitiva de la sabiduría [43] Si todo tiene *su tiempo definido* anteriormente al hombre e independientemente de él, ¿qué sentido puede tener que el hombre trabaje, se afane, se fatigue? Sabemos ya que la respuesta de Qohélet a su pregunta es muy negativa (cf 2,20-23) ¿Por qué la repite de nuevo? Ciertamente no podemos olvidar la función estructural de la pregunta, pues 3,9 se corresponde con 1,3 y forma una magnífica inclusión [44] Sin restar importancia a este motivo estilístico, podemos apuntar otra razón, también de orden literario, que, unida al motivo anterior, explique con plena satisfacción la repetición de la gran pregunta 3,9 sirve de introducción a 3,10-15, que es la respuesta teológica de Qohélet a su gran inquietud como sabio y como creyente

4 3 Reflexiones teológicas de Qohélet 3,10-15

3,10 Observe la tarea que Dios ha impuesto a los hombres para que se atareen con ella
11 Todo lo ha hecho hermoso a su tiempo
Tambien ha puesto la eternidad en su corazón
Sin que el hombre pueda abarcar las obras que Dios hace de principio a fin

12 Comprendí que no hay nada mejor para ellos,
sino alegrarse y pasarlo bien en su vida
13 Pero también que el hombre coma y beba y disfrute de todo su trabajo es don de Dios

14 Comprendi que todo lo que Dios hace, durará siempre
Nada se le puede añadir y nada se le puede quitar
Asi Dios ha hecho que le teman
15 Lo que ha sido ya fue, y lo que sera ya ha sido,
Dios va en busca de lo pasado

10 «a los hombres» lit «a los hijos del hombre»

11 «Todo lo ha hecho hermoso a su tiempo» Ch Whitley cree que esta clausula «o esta mal colocada [su lugar propio seria al final de v 8] o es un añadido del editor» (*Kohelet*, 33 nota 27), pero este recurso no es valido porque unicamente pretende

[43] Son extremadamente pesimistas las interpretaciones de los autores, cf R Gordis, *Koheleth – the Man*, 229, G von Rad, *Sabiduria* 329s D Michel, *Untersuchungen*, 57
[44] Cf la introduccion a 3,1-15 y A Fischer, *Beobachtungen*, 86

eliminar la dificultad de interpretacion sin base alguna textual «a su tiempo» el *su* es ambiguo tanto en castellano como en hebreo, *b*e*ʿitto* ¿se refiere al «tiempo» de Dios o al «tiempo» de cada una de las cosas, incluidas en el «todo» y enumeradas en parte en 3,2-8? La solucion solo puede darla la exegesis, que en este caso sigue siendo dudosa, ambigua (cf S Holm Nielsen, *The Book*, 76, L Di Fonzo *Ecclesiaste*, 166b)

«la eternidad» *hāʿolām*» ha creado tantas dificultades en la interpretacion que con frecuencia se ha recurrido a la correccion del TM (*ʿml* por *ʿlm* cf A S Kamenetzky, ZAW 24 [1904] 238, H G Mitchell, *Work*, 128s, BHS), o al cambio en la significacion etimologica (cf M J Dahood, *Canaanite Phoen* , 206, *Qoheleth and North west*, 353s, L Gorssen, *La coherence*, 293s), o en la vocalizacion de los Masoretas (cf A B Ehrlich, *Randglossen*, 66) Para todos estos cambios y otros puede verse un compendio en O S Rankin – G G Atkins, *The Book*, 48s, E Jenni, *Das Wort*, 25 La mayoria, sin embargo, mantiene el TM como esta, aunque no hay convergencia en la interpretacion de *hāʿolām*

«en su corazon» segun el TH *b*e*libbām* sin cambio alguno, tiene como antecedente a *los hombres* de 3,10 K Galling propone leer *bo* o *b*e*libbō* (*en el* o *en su interior*), refiriendose a *hakkol* al inicio de v 11 Muchos opinan como Galling, admitiendo tambien la correccion del TH, otros admiten su version sin necesidad de corregir el Texto (cf K Galling, *Der Prediger*, 93, *Das Ratsel*, 4, E Jenni, *Das Wort*, 26s «Por falta de otra solucion mejor»)

«sin que» es la significacion que mas comunmente se da a la expresion *mibb*e*li ʾ šer*, reforzada aqui por una segunda negacion *loʾ* (cf Ges -K , 152y, Bo Isaksson, *Studies*, 180s, F Piotti, *Osservazioni* [1978], 171) «el hombre» singular colectivo (cf 3,10) por lo que en v 12 una vez se utiliza el sufijo en plural (para *ellos*) y otra en singular (en *su* vida) «las obras que Dios hace» lit «la obra que Dios ha hecho»

12 «para ellos» lit «en ellos» (*bam*) No estamos de acuerdo con la opinion de R Gordis que considera a *bām* producto de una dittografía y preferiria suprimirlo (cf *Koheleth the Man*, 232)

13 «el hombre» lit «todo hombre» «es» en hebreo es el pronombre personal de 3 persona singular femenino (*hîʾ*) con la funcion de copula (cf P Jouon, 154i, M J Dahood, *Canaanite-Phoenician*, 197)

14 «que le teman» lit «de suerte que teman en su presencia»

15b Llama la atencion la expresion hebrea *ʾet nirdap* Como escribe M J Dahood «Segun las reglas de la sintaxis hebrea, el articulo definido deberia ser usado con nombres comunes introducidos por la *nota accusativi*» (*Canaanite Phoenician*, 198) La ausencia de articulo el la explica por influjo fenicio, sin embargo, tampoco es necesario acudir al fenicio en este caso (cf R Gordis, *Koheleth – the Man*, 234, D Michel, *Untersuchungen*, 74)

3,10-15 Es muy digno de tenerse en cuenta que en los pocos versos de este apartado aparezca seis veces Dios *ʾ*e*lohîm* (3,10 11 13 14xx 15) «De esto se puede deducir que aqui se encuentra una de las reflexiones teologicas mas densas del libro de Kohélet» [1]

[1] A Fischer, *Beobachtungen*, 84

El párrafo o perícopa no parece que haya existido independiente de este lugar, lo cual significa que ha sido compuesto explícitamente para completar y explicar 3,1-9[46] Claramente se divide en tres partes, a saber 3,10-11, 3,12-13 y 3,14-15 Cada una de estas partes comienza con un verbo de observación en primera persona, típico de Qohélet *rāʾîtî* (v 10), *yādaʿtî kî* (vv 12 y 14) La primera (vv 10-11) fundamentalmente tiene a Dios como sujeto y al hombre como término personal de la acción divina, en la segunda (vv 12-13) el centro de atención es el hombre con una referencia final muy importante a Dios, en la tercera (vv 14-15) vuelve a girar absolutamente en torno a Dios, el hombre ya sólo aparece implícita y secundariamente Estas tres partes se corresponden quiásticamente con lo precedente 3,10-11 con 3,1-8, 3,12-13 con 1,12-2,26 y 3,14-15 con 1,4-11, como veremos en la explicacion correspondiente[47]

3,10-11 Los dos versos, entre el *observe* (*rāʾîtî*) del inicio y el *comprendí* (*yādaʿtî*) de v 12a, estan muy relacionados entre si, de forma que se han de considerar como una pequeña unidad El v 11 presupone el v 10 (ver los antecedentes), el mismo Dios que *ha impuesto* (nātan) a los hombres una tarea (v 10) es el que *también ha puesto* (nātan) *el ʿolām* en su corazon (v 11)

10 Comienza el autor la nueva sección con el verbo propio de la atención concentrada *Observe*[48] El objeto de esta atenta observación es algo que ya conocemos y que Qohélet ha tratado con anterioridad en 1,13 la tarea dada o impuesta por Dios a los hombres Aquí no la llama *triste* tarea, pero no se opone a ello, ya que en v 11b va a confesar la frustración absoluta del esfuerzo humano ante el intento por comprender la obra de Dios ¿Por que repite otra vez Qohélet el mismo tema? No es extraño que Qohélet se repita, mas bien la repeticion en él es un recurso habitual

En 3,10 además el contexto es nuevo No es la confesion particular de Qohelet (en 1,13), sino la reflexión teológica, tambien de Qohélet (en primera persona), que sirve de introduccion a la respuesta que se va a dar a la pregunta hecha en 3,9 Porque en definitiva la tarea que pesa sobre los hombres en la realidad se identifica con las *fatigas* de que nos habla 3,9[49]

Al afirmar Qohélet que esta tarea ha sido dada e impuesta por Dios a todo hombre no hace más que repetir algo muy sabido en Israel desde tiempos muy antiguos que todo tiene su origen en Dios Efectivamente a Dios se atribuyen aun aquellos sentimientos humanos que parecen mas opuestos a los planes de Dios, de los cuales unicamente son responsables los que los tienen y los que los ejecutan (cf Ex 7,3 «Yo endureceré el corazón de Faraón», 10,1s 20 27, 11,10, comparar 2 Sam 24,1 con 1 Crón 21,1) Por

[46] El punto de union entre el poema y las reflexiones teologicas de Qohelet es precisamente el tiempo de v 11a (*beʿitto*)

[47] Vease un cuadro sinoptico de esta correspondencia quiastica en A Fischer *Beobachtungen*, 85

[48] El verbo *raʾah* (*ver, observar* atentamente) es predilecto de Qohelet Ya lo hemos encontrado en 1,10 14, 2,13 24, y lo vamos a encontrar en 3 16 4 1 4 7 6 1 7 15 8,10 9,11 13

[49] Esto parece mas claro aqui en 3 10 que en 1,13, ver lo dicho al comentar 1,13

tanto Qohélet está dentro del modo de pensar en Israel acerca de Dios [50]. Como en el caso del faraón el permitir una cosa, según nuestro lenguaje más refinadamente teológico, o el saber de antemano equivale a ordenar (cf. Ex 7,13s; 8,11.15; 9,12), así en Qoh 3,10 (y en 1,13) *imponer una tarea* es saber que la condición humana es ésa, que Dios ha querido que el hombre exista con todas las limitaciones propias de las criaturas [51].

Pero las verdaderas matizaciones a este respecto las va a hacer Qohélet mismo en el verso siguiente.

11. El verso 11 puede comprenderse como aclaración o complemento de lo más central del v.10, es decir, de la *tarea* u ocupación del hombre según el plan de Dios; en él se trata de acciones divinas que dicen relación especial al hombre y de las pocas o nulas posibilidades humanas a pesar de ello.

En sí mismo el v.11 es muy importante. Alguno ha visto en él «el verso clave del libro» [52]. Qohélet es un hombre creyente de veras, pero ya hemos visto que no es muy efusivo en las manifestaciones de su fe. Este verso, sin embargo, es especial a este respecto, y más si tenemos en cuenta el contexto teológico en que se encuentra [53]. Pero a la importancia no siempre acompaña la claridad, con frecuencia sucede todo lo contrario como en el caso presente [54].

Qoh 3,11a nos recuerda a Gén 1, especialmente a Gén 1,31. Según parece, lo más probable es que el autor tiene presente a Gén 1 al formular su sentencia [55]. Examinemos palabra por palabra.

Todo ocupa una posición enfática, el principio de la sentencia, como si el autor quisiera atraer la atención del lector. Al decir todo no excluye nada, sin necesidad de tener que acentuar la presencia del artículo *hakkol* [56]. Nada se puede pensar que escape al influjo de la acción creadora de Dios.

[50] No tiene razón A Lauha al afirmar que Qohelet en 3,10 «describe a Dios como un ser arbitrario Como un lejano soberano Dios ha impuesto al hombre una tarea dolorosa» (*Kohelet*, 68)

[51] En cuanto a las especulaciones de los modernos sobre el concepto de determinación y predeterminación de Dios en Qohélet se debe tener más en cuenta el influjo interno israelítico que el externo griego (contra R Braun, *Kohelet*, 117, cf J Stiglmair, *Weisheit*, 354)

[52] Así Bo Isaksson, *Studies*, 179

[53] M Schubert puede escribir «Esta sentencia [Qoh 3,11a] puede entenderse como la formula sintetica al mismo tiempo que el 'artículo primero' de la teologia de Kohélet Todas las otras afirmaciones teológicas de creación en el libro de Kohelet fundamentalmente pueden agregarse a Koh 3,11a» (*Schopfungstheologie*, 125s)

[54] El verso es tan discutido que D Michel llega a decir que «sobre el v 11 hay casi tantas opiniones como comentaristas» (*Untersuchungen*, 58), O S Rankin y G G Atkins también escriben que «este es el verso mas discutido en el Eclesiastés» (*The Book*, 46) Por esto se le llama «crux interpretum» (ver, por ejemplo, R Gordis, *Koheleth – the Man*, 231, Bo Isaksson, *Studies*, 179, A Lauha, *Kohelet*, 68, D Michel, *Untersuchungen*, 58), y hasta «un sueño de una noche de Walpurgis» o de brujas (J L Crenshaw, *The Eternal*, 28)

[55] Hay contactos en el vocabulario *todo*, *ha hecho* y afinidades *yāpeh* (*hermoso*) por *tōb* (*bueno*), para evitar moralizar Los autores que son de este parecer son legion Algunos pocos niegan que Qohelet intente siquiera relacionar su sentencia con Gen 1, por ejemplo, D Michel, *Untersuchungen*, 60, ver también K Galling, *Der Prediger*, 95

[56] Es decir, no es necesario que traduzcamos hakkol por *el todo*, como hace H P Muller,

Lo ha hecho: Afirmación explícita de que Dios es creador [57]. El verbo está en perfecto (*ʿāśāh*), pero hay que evitar pensar que la acción creadora de Dios sólo pertenece al pasado lejano, al principio originario y temporal de todas las cosas. La acción de Dios es única y está por encima del tiempo; para él, por tanto, no hay ni pasado ni futuro, todo es presente. Por esto preferimos pensar que la expresión *a su tiempo* se refiere más bien al tiempo *de las cosas* que al *de Dios,* solucionando así la duda que no pudo resolver la sintaxis.

Del v.11aα solamente nos queda por analizar el adjetivo *hermoso*. Este apelativo refleja ciertamente el modo tan particular que tiene Qohélet de ver lo creado por Dios. No cabe la menor duda de que el juicio global de Qohélet sobre la creación de Dios en este momento de su reflexión es positivo. Gén 1,31, donde según hemos dicho se inspira Qohélet, dice: «Y vio Dios todo (*ʾet-kol*) lo que había hecho (*ʿāśāh*) y era muy bueno (*ṭōb*)».

¿Por qué Qohélet ha cambiado el apelativo *bueno* (*ṭōb*) por hermoso (*yāpeh*)? Creo que estamos en lo cierto si afirmamos que esto no ha sido por casualidad sino intencionadamente [58]. Así pues, se puede pensar con fundamento que Qohélet prefiere un término (*yāpeh*) al otro (*ṭōb*) para que ni siquiera exista la posibilidad de interpretar su pensamiento ética o moralmente. En este sentido *yāpeh* es un término muy apropiado, ya que su sentido original y normal se mueve en la órbita de la estética [59]. En favor de esta interpretación se deben citar todos aquellos autores que traducen *yāpeh* por *hermoso* o por un concepto sinónimo.

La segunda parte de 3,11a dice: «También ha puesto (Dios) el *ʿolām* en su corazón». Como fácilmente puede advertirse el centro de atención de la sentencia es el *ʿolām,* que es precisamente donde se encuentra la máxima dificultad de interpretación del versículo, por lo que se lo ha llamado la «crux interpretum» [60].

Ante todo es evidente que cualquier intento de solución debe tener en cuenta lo que parece que ya es claro por el contexto, a saber, que el hombre, aunque tenga el *ʿolām*, no tiene capacidad para comprender todas las obras de Dios.

Nuestra interpretación de 3,11aβ . Supuestas las principales interpretaciones que los autores han dado de Qoh 3,11aβ, como puede verse en el *Excursus 6º*, exponemos ahora nuestra opinión. Creo que no es necesario demostrar ni

Theonome, 14

[57] El que Qohélet utilice *ʿāśāh* y no *bārāʾ* depende probablemente de que en Gén 1,31 está *ʿāśāh* y no *bārāʾ* sin más disquisiciones

[58] Pensamos como D Michel que escribe «En un hombre que elige sus palabras tan cuidadosamente como Qohélet debemos partir de que la elección de *yāpeh* en lugar de *ṭōb* ha sido pretendida y debe expresar un matiz especial» (*Untersuchungen*, 60)

[59] A pesar de la opinión en contra de L Gorssen en *La cohérence*, 292, cf H Ringgren ThWAT III 788-790

[60] Cf Bo Isaksson, *Studies*, 179, D Michel, *Untersuch* , 58

subrayar que la clave de interpretación del verso 3,11 está en *ʿolām*. Los autores así lo han manifestado sin excepción. De aquí se deduce con facilidad que *ʿolām* es algo muy importante y positivo. Que tenga sentido positivo solamente lo negarían los que traducen *ʿolām* como *oscuridad, ignorancia*, y en parte solamente los que prefieren *enigma* o similares. El sentido positivo de *ʿolām* se prueba en primer lugar de forma extrínseca por la autoridad del número casi incontable de autores que así se manifiestan. El texto mismo ya nos lo indica: el adverbio *también* (*gam*) conecta nuestro verso 11aβ con el v.11aα, todo él positivo: Dios «todo lo ha hecho hermoso a su tiempo», *además* ha puesto...[61].

El *ʿolām* ha sido puesto por Dios en el corazón de los hombres[62]. Si en v.11aα descubríamos a un Qohélet que afirmaba su fe en Dios creador de todas las cosas, en v.11aβ se nos aparece como el creyente en un Dios que se acerca al hombre e interviene en aquello que más puede influir en él y en su destino. Dios *da el ʿolām* al hombre y lo *da* libre y soberanamente, sin condición alguna[63].

¿En qué consiste este *don* de Dios al hombre, este *ʿolām*? Tenemos que tener en cuenta lo que para un israelita es el corazón[64] para descubrir lo que debe de ser el *ʿolām*, ya que Dios lo coloca en él. El sentido tiene que ser metafórico, pues se refiere al hombre como ser que busca sentido a las cosas (cf. v.11b). Se refiere, sin duda, a lo más íntimo y central del hombre tanto en su aspecto noético y racional como en el emotivo y afectivo. Esto quiere decir que no tenemos motivos para excluir ningún aspecto de la vida interior del hombre, pues *a priori* a todos parece afectar el *ʿolām*.

Por el *ʿolām* se puede y se debe relacionar al hombre con Dios, ya que él es el beneficiario de este don que proviene de Dios solamente. ¿Puede también relacionarse el hombre con Dios por la finalidad del *ʿolām*? Son tentadoras las sentencias de F. Delitzsch (*ʿolām = deseo de eternidad*) y sobre todo las de R.E. Murphy y de A. Bonora, que desembocan en la doctrina agustiniana de que el corazón del hombre, es decir, el hombre desde lo más íntimo de sí mismo no puede encontrar su llenura y plenitud sino en Dios mismo. La enseñanza de Qohélet no vuela tan alto ni llega tan lejos. Él se mueve a ras de tierra, sin salirse del horizonte humano ni del ámbito de las obras de Dios, cuyo sentido último le queda escondido y sellado (cf. v.11b). Pero tal vez deje alguna rendija abierta para intentar levantar el vuelo y soñar. Esto se podrá comprobar después de que expongamos por fin qué es

[61] W Zimmerli especifica que «el 'también' no es aquí una introducción a una proposición contraria, sino simplemente un añadido» (*Das Buch des Predigers*, 172) J G Williams subraya que «la sección 3,1-15 trata toda ella de *ʿolām* y es una de las pocas series de dichos en Kohelet que no expresa el vaho (la nada) de la existencia en el mundo» (*What does*, 378)

[62] Lo que vamos a decir también es válido en parte aun en la hipótesis de que el corazón se aplique a las cosas del mundo como su centro o intimidad misma

[63] En lenguaje teológico posterior se hablará de donación gratuita, de gracia, equivalentemente Qohélet dice lo mismo sin precisiones terminológicas

[64] Cf F Baumgartel, ThWNT III 609-611, H Haag – S de Ausejo, *Diccionario de la Biblia*, 374-376, H -J Fabry, ThWAT IV 424-447

lo que pensamos sobre el *ʿolām* que Dios ha puesto en el corazón de todo hombre.

De todas las interpretaciones que se han dado de *ʿolām* parece seguro que se relaciona con la *duración* o permanencia en el tiempo; lo difícil es determinar de qué manera. Abiertamente se descarta el *tiempo fijo* de cualquier tipo; para el *tiempo fijo* está el *ʿēt*, y ya vimos que *ʿolām* se contrapone a *ʿēt*. También hay que excluir del concepto *ʿolām* en Qohélet *la eternidad* como duración permanente aún después de la muerte. En Qohélet no hay rastro de la doctrina sobre una vida más allá de la tumba [65]. Pero ¿existe al menos como deseo? Creo que se puede afirmar que tampoco consta que Qohélet se lo haya propuesto ni siquiera como problema.

Entonces ¿qué significa *ʿolām-eternidad?* Significa una duración sin límites prefijados, dentro de las fronteras de la vida terrestre. Es un tiempo sin numerar, la perpetuidad en la vida [66].

Los seres vivos por ser vivos tienden siempre a lo positivo, a la permanencia en la existencia. Dios ha puesto en lo más íntimo del hombre la vida, es más, el hombre desde lo más íntimo de sí mismo es vida porque está vivo y la vida no existe en abstracto. De la vida misma no puede surgir su limitación; ésta vendrá impuesta desde fuera. Darse cuenta de esta terrible realidad es una de las más amargas experiencias que el hombre tendrá en los días de su vida, en parte porque vendrá de donde menos se lo podría esperar y en parte porque se ve frustrado uno de los impulsos más fuertes que el hombre siente y que surge de su ser: el deseo de no morir. Quizás por esto el *ʿolām* en el corazón humano se pueda comparar al motor que hace que el hombre siga adelante contra viento y marea, y aún quiera seguir adelante cuando todo falla en la misma naturaleza humana [67]. Qohélet sabe muy bien todo esto y así lo quiere expresar en v.11aβ; pero es realista y vuelve pronto a la realidad dura y oscura del día a día, reconociendo al mismo tiempo las limitaciones humanas.

3,11b. La sabiduría internacional y tradicional es más bien optimista; tiene una confianza casi ilimitada en las posibilidades humanas. Éste es tal vez el principio fundamental de toda la pedagogía de los maestros de sabiduría. Por esto animan a los discípulos a poner en práctica sus consejos para tener pleno éxito en la vida. En nuestro caso Qohélet tendría motivos más que suficientes para un abierto optimismo después de las grandes afirmaciones de v.11a. Si Dios lo ha hecho todo de modo perfecto y ha dado al hombre esa fuente de energía que es el *ʿolām*, podría esperarse una especie

[65] Ver lo que diremos a propósito de 3,19-21 y el Excursus IV sobre la retribución en Qoh

[66] Cabe hablar de perpetuidad en nuestra vida que siempre es limitada, por ejemplo, se habla de *votos perpetuos* (de perpetuidad en los votos), de *cadena perpetua* (de perpetuidad en la condena) y aun de jurarse *amor eterno*

[67] J G Williams no dice exactamente lo mismo que nosotros, pero creo que se acerca bastante, él habla también del *ʿolām* como de «la más profunda fuente del esfuerzo humano – el *ʿolām* es lo opuesto a *hebel*, a aliento, a vanidad» (*What does*, 378), y ante la diversidad de interpretaciones del *ʿolām* escribe «Se traduzca como se traduzca la palabra *ʿolam*, lo más importante es que es cualquier cosa que está en el centro de la existencia» (*Ibidem*)

de profesión de fe en el hombre con capacidad para conocerlo todo o casi todo, o para intentar por lo menos conocer la parte de la creación u obra de Dios que está a su alcance. Es cierto que, según Qohélet, el hombre llega a tener profundos conocimientos de sí mismo y de su entorno. Él es un testimonio vivo de ello. La historia se encargará de confirmar ampliamente esto mismo en todos los ámbitos del conocimiento especulativo y práctico, del macro y del microcosmos.

Pero la realidad se impone de nuevo a Qohélet [68]. Si utilizamos nuestro lenguaje, más evolucionado y preciso, tal vez podamos explicar el pensamiento de Qohélet. De hecho el hombre siente un impulso irrefrenable a someterlo todo a su dominio por medio del conocimiento primero y de la voluntad después. Es la tentación prometeica, que se convierte en «una trágica aspiración» [69], porque está llamada al fracaso más rotundo. El hombre es hombre y no Dios (cf. Ez 28,2.9; Is 31,3), pero en este intento prometeico rivaliza con Dios, pues quiere comprender las obras que Dios hace, todas ellas y totalmente, es decir, de principio a fin. Si el hombre consiguiera comprender así las obras de Dios, comprendería también los planes de Dios sobre su obra, el misterio de Dios en su obra, lo que sería igualarse a Dios, ser como él; todo lo cual es simplemente imposible.

Es necesario, por tanto, que nos acomodemos a la actitud de Qohélet que se sabe hombre y conoce sus propios límites frente a la realidad del mundo y frente a Dios. Como enseñanza más universal también es necesario que el hombre sepa aceptar su condición de hombre que implica una cierta contradicción interna [70]. Lo cual es más cierto si lo que se pretende conocer y saber es algo relacionado con Dios mismo y aun con los planes de Dios sobre sus obras, pues no tenemos más remedio que reconocer con Elihú que «Dios es más grande que el hombre» (Job 33,12) y, por consiguiente, «Dios excede nuestro conocimiento» (Job 36,26).

3,12-13. Estos dos versos componen la segunda parte en que se divide la perícopa 3,10-15, como dijimos en su introducción; forman una pequeña estrofa, completa en cuanto a su contenido: sentido ético y teológico del disfrute en la vida del hombre. Estructuralmente 3,12-13 se corresponde con la gran unidad de la ficción salomónica 1,12-2,26, cuyo verso 2,24 se repite casi literalmente [71].

[68] Con palabras de R H Pfeiffer «En 3,11 el Eclesiastés, luchando con un lenguaje extraño a la metafísica, intenta explicar por qué el mundo debe permanecer siempre para el hombre un enigma no resuelto» (*The Peculiar,* 107)

[69] D Michel, *Untersuchungen*, 62

[70] Como dice D Michel y podrían suscribirlo todos los filósofos y teólogos «Pertenece al ser del hombre que él siempre tenga que querer saber más de lo que puede conocer» (*Untersuchungen*, 63)

[71] De esta correspondencia estructural trata gráficamente A Fischer en *Beobachtungen*, 85 Él mismo ha notado poco antes que «bastante extrañamente falta en v 12s cualquier relacion directa al tiempo cualificado tematizado en el poema [3,1-8] Más bien aquí se trata hasta en la estructura objetiva de una repetición a modo de una cita de la afirmación de 2,24» (*Beobachtungen*, 84)

12. *Comprendí que*: Qohélet acaba de hacer en v.11 una doble reflexión, una sobre la acción creadora universal de Dios y otra acerca del plan particular también de Dios sobre el hombre. Si la primera ha sido de signo abiertamente optimisma, la segunda no ha podido ser más pesimista. Ahora Qohélet vuelve de nuevo al hombre en su reflexión. El centro de gravedad del v.12 es, por tanto, el hombre, lo más cercano a sí mismo que tiene Qohélet.

No hay nada mejor: La expresión es una repetición literal del comienzo de 2,24. En cuanto al contenido del resto del v.12 no supera teológicamente lo que Qohélet ha afirmado ya en 2,22-24, a cuyo comentario nos remitimos para no hacernos reiterativos.

Sino alegrarse y pasarlo bien: Concepción optimista y luminosa del modo de vivir práctico del hombre durante los pocos días de que dispone en su vida. En la Introducción general ya matizamos suficientemente estos conceptos y defendimos a Qohélet de la acusación de craso hedonismo y de epicureísmo [72].

13. El verso en su conjunto nos recuerda a 2,24b, lo que no es de extrañar, ya que, según hemos visto, también el v.12 se relaciona con 2,24a [73].

Pero también: Según se desarrolla el pensamiento de Qohélet, el *pero* no se opone a lo que acaba de decir en v.12, ni siquiera es «una restricción de v.12, sino una aclaración» [74] y una magnífica fundamentación teológica de lo más natural que puede concebirse en una vida profana normal y corriente del hombre: el comer, el beber y cualquier actividad productiva. *Comer y beber* constituyen una necesidad física primaria del hombre; pero también pueden simbolizar toda actividad que produce placer de los sentidos, especialmente del sentido del gusto. Qohélet incluye ciertamente los placeres de la mesa en este *comer* y *beber,* lo cual está muy conforme con lo que la Escritura enseña. En muchos pasajes de ella se hace mención de la comida y de la bebida no sólo con la finalidad de mantener la vida que hemos recibido, sino como

[72] Cf Introducción, III 3 y IV 3 y 4, tambien J R Wilch, *Time,* 126 A Lauha ve en 3,12 y en lugares semejantes el «*carpe diem*» horaciano (cf *Kohelet,* 69) En la expresión *pasarlo bien (la*ʿ*ᵃsōt tōb)* parece que se refleja un giro típicamente griego εὖ πράττειν No sería nada extraño que así fuera, pues Qohélet no podía cerrarse al influjo evidente del helenismo en su medio cultural Así lo afirma explícitamente J de Savignac (cf *La sagesse,* 318) Como probable también lo admiten entre otros Ch F Whitley (cf *Koheleth,* 34) y J L Crenshaw (cf *Ecclesiastes,* 99), aunque algunos también lo niegan (cf G A Barton, *A Critical,* 32, R Gordis, *Koheleth – the Man,* 232)

[73] Observamos además que tanto el principio como el final de 3,13 y de 2,24b coinciden verbalmente *tambien* (*gam* 3,13a y 2, 24bα) y es don de Dios (*ʾᵉlohîm hîʾ* 3,13) = *esto* de la mano de Dios (*hāʾᵉlohîm hîʾ* 2,24bβ) A Lauha, sin embargo, lo considera probablemente «un añadido ortodoxo» (*Kohelet,* 62) D Michel observa también que 3,13 es extraño, pero atribuye esta extrañeza más bien a una razon de estilo que a la intervencion de una mano ortodoxa posterior, esta razón estilística es el anacoluto que da mayor relieve al contenido de la afirmación (cf *Untersuchungen,* 67s)

[74] H W Hertzberg, *Der Prediger,* 108

expresión de sentimientos más profundos y nobles en el hombre, como son la hospitalidad, la amistad, la alegría, la fiesta [75].

3,13 complementa y explicita en concreto el «alegrarse y pasarlo bien» en la vida de 3,12. En cuanto al *disfrute de todo su trabajo*, preferimos entenderlo como el placer inherente a toda actividad del hombre, elegida libremente o no, pero querida por él hasta identificarse con ella. No excluimos la interpretación que hace referencia explícita al trabajo mismo como actividad y a los frutos de ese trabajo, de los que se puede disfrutar legítimamente.

La visión religiosa, de fe de Qohélet se manifiesta al final del verso: *es don de Dios* (cf. 2,24) [76]. Es una visión verdaderamente optimista y no hedonista ni epicúrea, como varias veces hemos repetido. Reconoce Qohélet que Dios es la fuente no sólo de todas las cosas, sino también de todas las alegrías de la vida, pequeñas y grandes.

3,14-15. Llegamos por fin a la tercera parte de la perícopa 3,10-15, en la que el sentido teológico alcanza el grado más elevado [77]. Sabemos ya que 3,14-15 corresponde quiásticamente a 1,4-11 o poemas iniciales sobre la naturaleza y la historia [78]. Se completa así la estructura concéntrica del autor en el conjunto 1,3-3,15.

14. *Comprendí que*: se repite la fórmula introductoria de v.12a (*yādaʿtî kî*), ya que en ambos casos la expresión tiene la misma función literaria introductoria de la conclusión a que Qohélet ha llegado en su reflexión, conclusión que va más allá de lo observado. En esto ciertamente se da una no pequeña incoherencia en el modo de pensar de Qohélet. En 3,11b acaba de confesar lo impenetrable de las obras de Dios, pues el hombre no puede abarcarlas ni comprenderlas. Ahora, sin embargo, afirma algo que está fuera de toda comprobación: la permanencia futura, la duración sin límites de las obras de Dios. Al parecer, la única explicación satisfactoria de esta incoherencia es que Qohélet, sin darse cuenta, de un modo espontáneo se ha dejado llevar por lo que su fe le dicta, que Dios es Señor y Creador permanente de la creación: *lo que Dios hace*, y que esta creación: *las obras que Dios hace* (v.11b), permanece para siempre, como ya dijo de la tierra en 1,4.

Apostilla Qohélet su afirmación y confesión de fe con una sentencia que hasta parece una fórmula mágica [79]. La fórmula viene de muy antiguo. En efecto, ya aparece en el tercer milenio a.C., como nos recuerdan los auto-

[75] Recordemos la realidad y el simbolismo de las comidas y en especial el de los banquetes en Gén 18,1-8, 24,33 54, 27,1-29, 43,31-34, Tob 7,14, 8,19-20, la cena de Pascua, y en el N T Jn 2, Lc 15,23s, las comidas de Jesus con sus discípulos y con otros, la última cena del Señor antes de morir

[76] Interpretamos *mattat* como *don* y no como *disposicion* de Dios con W Zimmerli (cf *Das Buch des Predigers*, 173), D Michel (cf *Untersuchungen*, 68s) y en contra de K Galling (cf *Der Prediger*, 93 95) y de A Lauha (cf *Kohelet*, 70)

[77] En los dos versos aparece tres veces Dios *ʾelohîm*

[78] Cf A Fischer, *Beobachtungen*, 85, donde se representa también gráficamente Ver D Michel, *Untersuchungen*, 81

[79] «Formula de proteccion» la llama A Fischer en *Beobachtungen*, 85

res [80]. También encontramos una fórmula semejante en Dt 4,2: «No añadáis nada a lo que os mando ni suprimáis nada» (ver además Dt 13,1; Apoc 22,18s).

Sin salir del ambiente judío, pero esta vez en Alejandría, podemos leer en la carta de Aristeas, después de que se ha leído la versión al griego que los 72 maestros judíos han hecho de la Torá: «Puesto que la traducción es correcta, de una precisión y piedad extraordinarias, justo es que permanezca tal como está y que no se produzca ninguna desviación. Todos asintieron a estas palabras y ordenaron pronunciar una maldición, como es costumbre entre ellos, en el caso de que alguien se atreva a revisarla añadiendo, modificando o quitando algo al conjunto del texto. E hicieron bien, para que se mantenga siempre igual e imperecedera» [81].

Si los testimonios anteriores hablan de palabras pronunciadas en nombre de Dios o de Escrituras sagradas, en Qoh 3,14 se trata de la obra de Dios por excelencia, de la creación. La obra de Dios es perfecta (cf. 3,11); el hombre ni debe ni puede cambiar nada de ella, porque, en última instancia, no puede entrar en los planes de Dios, ni menos modificarlos.

Una consecuencia lógica de esta enseñanza es la actitud reverencial del hombre ante Dios impenetrable, lejano, puro misterio. Es lo que Qohélet expresa al final del verso 14: *Así Dios ha hecho que le teman* [82]. De los cinco pasajes en que Qohélet habla del temor de Dios [83], éste de 3,14 es el que ofrece mayores dificultades. Sin embargo, honestamente no podemos limar las aristas de la doctrina de Qohélet porque nos resulte molesta [84]. Probablemente tiene razón R. Gordis, al hablar en nuestro contexto de la idea que los antiguos tenían sobre «los celos de los dioses», y que aflora más o menos transformada en pasajes como Gén 3,22s (expulsión de Adán y de Eva del huerto de Edén) y Gén 11,6 (torre de Babel) [85]. Aunque parezca raro

[80] W. L. Moran nos dice: «En la doctrina de Ptah-hotep leemos: ¡No quites una palabra ni añadas! ¡No sustituyas una palabra con otra!» (*Annotationes in libri Deuteronomii capita selecta*. In usum privatum tantum auditorum P.I.B., Roma 1963, 77). A. Fischer habla así mismo de la fórmula «conocida por sabiduría egipcia» en *Beobachtungen*, 85.

[81] Carta de Aristeas, 310-311. Traducción de N. Fernández Marcos en A. Díez Macho (edit.), *Apocrifos del Antiguo Testamento*, II, Madrid 1983, 61.

[82] Al considerar esta sentencia como consecuencia de lo afirmado hasta ahora en v. 14, es preferible la versión *así Dios...*, a *y Dios...*

[83] Cf. 3,14; 5,6; 7,18; 8,12s y 12,13. De la significación del temor de Dios en Qoh tratamos en el Excursus V 2, ofreciendo una visión de conjunto.

[84] Por esto nos parece que se queda corto B. Pennacchini, cuando escribe que el temor de Dios «es sólo el temor que toda persona prudente experimenta frente a uno manifiestamente más poderoso que él» (*Qohelet*, 507); ver también K. Galling: «Temor de Dios es reconocimiento de la omnieficacia de Dios» (*Der Prediger*, 95). Algo más acertada nos parece la interpretación de L. Derousseaux: «Aquí se trata de un verdadero temor, de un sentimiento que está presente en el corazón del hombre, porque el contexto muestra claramente que Qohelet tiene la intención de reaccionar contra los sabios» (*La crainte*, 341). En su apoyo aduce a W. Zimmerli, *Das Buch des Predigers*, 174. A. Lauha llama a este temor de Dios «una angustia, ocasionada por inseguridad y abandono» (*Kohelet*, 70), agravada, creemos nosotros, por una no ajustada interpretación del concepto de Dios según Qohélet.

[85] Cf. *Koheleth – the Man*, 233.

también Qoh 3,14 podría ser un testimonio de cómo en un libro sagrado judío emerge, aunque sea metamorfoseada, una idea muy presente en los ambientes paganos helenísticos.

15. Qohélet pone un broche de oro a sus reflexiones teológicas con este verso [86]. La imagen de Dios se levanta majestuosa en este final. Si en v.14 Dios aparece como Señor absoluto de la creación y del hombre, en v.15 se subraya su señorío sobre la historia, sobre todo tiempo· presente, pasado y futuro.

La sentencia de v.15a, con el sello inconfundible de lo proverbial, recuerda lo que ya se dijo en 1,9, aunque aquí sin el matiz pesimista de entonces [87]. Ante la permanencia imperturbable de lo que el hombre percibe como realidad que le rodea y va más allá de su corta historia, Qohélet nos envía un mensaje de serenidad, corrigiendo tal vez lo penumbroso de v.14c. [88]

También v.15b parece un proverbio, cuyo sentido ha sido muy discutido. Hemos preferido el de la versión latina: *Deus instaurat quod abiit* [89]. El hombre, ser pasajero, no puede ser punto de referencia del tiempo que huye y se escapa, Dios, sin embargo, no está sujeto a lo perecedero del tiempo, lo supera y lo alcanza en toda su extensión aun de pasado y de futuro, por esto no es extraño que se pueda decir *que Dios va en busca de lo pasado*. Según la mentalidad de Qohélet Dios lo encuentra o lo alcanza, el hombre no.

[86] «Una pieza maestra» en palabras de H W Hertzberg (*Der Prediger*, 108)

[87] Así se confirma además la relación entre 3,14-15 con 1,4-11 Existe un sentir común entre los autores sobre la referencia cierta de v 15a a 1,9

[88] Como nos dice F Notscher «El hombre no puede más que acomodarse y someterse a los planes de Dios, no puede cambiar nada de ellos» (*Schicksal*, 460), sin necesidad de caer en un fatalismo paralizante

[89] Según R B Salters, la «V ha conseguido el único sentido satisfactorio para el pasaje» (*A Note*, 421), cf también en el mismo sentido H P Muller, *Theonome*, 17 Otros sentidos pueden verse en D Michel, *Untersuchungen*, 74-78

III. REFLEXIONES SOBRE PROBLEMAS HUMANOS (3,16-22)

En nuestro largo discurso sobre Qohélet, casi desde el umbral del libro en 1,3 hasta el último verso comentado, el 3,15, hemos descubierto con otros muchos comentaristas una modélica estructura unitaria. A partir de 3,16 ¿tenemos que hablar de ruptura, es decir, de algo totalmente nuevo, distinto, no relacionado con lo anterior, o la nueva perícopa forma parte de una unidad mayor que englobaría también el bloque estudiado de 1,3-3,15? No creemos necesario aceptar ninguna de las estructuras globales que reseñamos en la *Introducción general* [1]. Esto no quiere decir que Qohélet no tenga en cuenta en las sucesivas reflexiones lo que ha escrito anteriormente y sobre lo cual ha reflexionado tan seriamente. Como veremos, hay temas conocidos que aparecen aquí y allí. Casi con toda seguridad el autor vuelve a ellos conscientemente y consigue suscitar en el lector una cierta sensación de continuidad temática, que no llega a la unidad del conjunto, pero sí supera el malestar que causa toda dispersión [2].

Otra cosa es preguntarnos sobre el grado de unidad que tiene la perícopa 3,16-22, y si está o no estructurada. En cuanto a lo primero muchos autores concederían de buen grado que 3,16-22 forma en sí una pequeña unidad y así lo reflejan en la división que presentan en sus versiones o comentarios [3].

La cohesión de la perícopa se muestra en el modo cómo el autor desarrolla y concatena sus ideas, lo cual está directamente relacionado con la estructura. Sobre si 3,16-22 está construido según una estructura determinada, debemos recordar que Qohélet aplica en la perícopa un método también determinado de trabajo, lo que quiere decir que en su desarrollo sigue un esquema mental, una estructura. 3,16-22 es un ejemplo típico del método de proceder de Qohélet: aguda observación de la realidad circundante; reflexión sincera sobre ella [4]; finalmente una conclusión que dice relación directa con la forma de entender la vida. La estructura esquemática de 3,16-22 podría plasmarse en una sucesión de observaciones y reflexiones con una división tripartita: 3,16-17; 3,18-21 y 3,22 [5], que procuraremos analizar y matizar en el comentario.

[1] Ver cap VII,3

[2] D Michel escribe a este propósito «Con relación a la estructura del libro me parece claro que 3,16-22 no forma parte integrante del debate fundamental en 1,3-3,15, pero por otro lado no constituye una magnitud independiente 3,22 se relaciona como 'autocita' con 3,12s» (*Untersuchungen*, 251)

[3] Ver como muestra a H W Hertzberg, *Der Prediger*, 109, A Lauha, *Kohelet*, 72-74, N Lohfink, *Kohelet*, 33s, D Michel, *Qohelet*, 138s

[4] En estas reflexiones de Qohélet se puede descubrir su gran personalidad por ir generalmente en contra de la corriente normal de lo que se suele pensar y decir

[5] Cf G S Ogden, *Qoheleth*, 58s, G Ravasi, *Qohelet*, 156 D Michel prefiere una división antitética 3,19-22 frente a 3,16-18 (cf *Untersuchungen*, 248) Por su parte H P Muller recuerda que «según una opinión extendida, 3,18 une el pensamiento de 3,16s con el de 3,19-22» (*Wie sprach*, 518)

No deberíamos olvidar el telón de fondo de todo el pasaje, a saber, el mundo helenístico que había penetrado y estaba presente en la vida diaria de los judíos del ámbito palestinense ptolemaico [6]

1 La injusticia imperante y el juicio de Dios 3,16-17

3,16 Otra cosa he observado bajo el sol
en el lugar del derecho, allí la iniquidad,
en el lugar de la justicia, allí la iniquidad
17 Y pensé al justo y al malvado los juzgará Dios
Pues hay un tiempo para cada asunto y para cada acción un lugar

16 «otra cosa» lit «y ademas» «en lugar de» *m^eqōm*, acusativo de lugar, normalmente va con la preposicion *b^e* (cf P Jouon, 126h) «allí» *šāmmāh*, «acusativo adverbial reforzado con valor local» (R Meyer, *Gramatica*, 45, p 169), o simplemente «una variante enfatica de *šām*» (J L Crenshaw, *Ecclesiastes*, 101)

17 «y pensé» lit «y dije yo en mi corazón», LXX(B) y Vg tienen la y inicial

Muchos autores consideran 3,17a , sobre el juicio de Dios, una glosa añadida por la mano del autor *piadoso* (cf G A Barton, *A Critical*, 108, K Galling, *Der Prediger*, 96, H W Hertzberg, *Der Prediger*, 100, A Lauha, *Kohelet*, 75, N Lohfink, *Kohelet*, 35, J L Crenshaw, *mî yôdēa'*, 281, *Ecclesiastes*, 102, D Michel, *Untersuchungen*, 250) R Gordis, sin embargo, defiende su autenticidad, aunque le de un sentido escéptico (cf *Koheleth – the Man*, 234s) Otros muchos tambien admiten la autenticidad (cf J A Loader, *Polar*, 95, A Schoors, *Koheleth*, 299, G S Ogden, *Qoheleth*, 59s, R N Whybray, *Qoheleth, Preacher*, 90 n 11)

En cuanto a 3,17b no se duda de su autenticidad, pero su ultimo vocablo en el TH *šām*, ha sido interpretado de infinitas maneras Unos consideran a *šām* como adverbio de lugar «allí» (cf A Bea, *Liber*, 8, R Gordis, *Koheleth the Man*, 235, L Di Fonzo, *Ecclesiaste*, 172, F Piotti, *Osservazioni* [1978] 173, G S Ogden, *Qoheleth*, 60), o como partícula aseverativa «también» (cf Ch F Whitley, *Koheleth*, 396, A Schoors, *Koheleth*, 300), o como sustantivo que significa «lugar» (cf M J Dahood, *The Phoenician*, 271, L Gorssen, *La coherence*, 305) A esta sentencia nos adherimos por los argumentos internos y porque se adapta muy bien al contexto, ya que suministra el segundo termino paralelo a *un tiempo* – (*un lugar*) Otros cambian *šm* por *śm* con la significación de *determinar*, establecer (cf G A Barton, *A Critical*, 107 111, R Braun, *Kohelet*, 92), o como qal pasivo *ser establecido* (cf M J Dahood, *Qoheleth and Northw* , 354) Finalmente alguno prefiere eliminar *šām* o sustituirlo por *zmn* (cf H W Hertzberg, *Der Prediger*, 101)

«para para » *l* y *'l*, para su equivalencia pueden verse M J Dahood, *The Phoenician*, 271 y F Piotti, *La lingua*,, 188

3,16-17 Estos dos primeros versos nos presentan a Qohélet en acción observando en primer lugar algo tan importante en la vida social como el ejercicio de la administración de la justicia (v 16), y reflexionando después sobre lo que ha descubierto en su observación, algo que puede conmover los cimientos o convicciones más firmes de los fieles y sabios ¿en qué sentido puede hablarse de un juicio de Dios? (v.17)

[6] Cf R Braun, *Kohelet*, 93s, N Lohfink, *Kohelet*, 34b

16 El verso está elaborado en sus tres partes con una precisión extraordinaria En primer lugar está la introducción a la observación *otra cosa he observado bajo el sol* Desde 3,10 Qohélet ejerce de manera especial una función de inspección y de vigilancia, como si observara la realidad de su medio social, *bajo el sol,* desde una atalaya bien elevada y segura Sigue la observación misma, plasmada en dos versos paralelos con terminaciones idénticas Creo que podemos afirmar con toda seguridad que el autor tiene presente primeramente los lugares donde se presume que se debe administrar justicia con toda rectitud, es decir, los tribunales de justicia legítimamente establecidos *en el lugar del derecho* *de la justicia,* en segundo lugar podría referirse también a cualquier lugar o situación de la vida social en que entran o pueden entrar en conflicto los derechos legítimos de unos y lo deberes correspondientes de otros y que en todo caso deben solucionarse según justicia, aunque no intervengan jueces o magistrados

La gran sorpresa de Qohélet se manifiesta en la segunda parte de los dos versos *allí la iniquidad* (dos veces) Con la repetición de la misma fórmula claramente se subraya aun estilísticamente una terrible situación el dominio pleno de la iniquidad en la vida normal de los ciudadanos Qohélet descubre que la injusticia como norma de convivencia social de hecho se ha institucionalizado, que la arbitrariedad impera en lo que debe ser la administración de justicia, lo que se identifica con una corrupta parcialidad de los jueces en favor de los poderosos y en contra de los débiles [7] El derecho y la justicia deberían ser los pilares fundamentales en que se sostiene toda sociedad y estado que se llama a sí mismo de derecho y que pretende ser estable La realidad es muy otra como la historia nos enseña y Qohélet confirma lo que de verdad prevalece es la ley del más fuerte, que necesariamente engendra más injusticia y violencia A este propósito se puede llamar a Qohélet con toda razón heredero del más puro espíritu de los profetas La diferencia entre Qohélet y los profetas radica en que él sólo constata los hechos, como buen observador, los profetas, en cambio, además de observar y constatar, denuncian a personas concretas o a la sociedad israelita de su tiempo en general [8]

17 Lo que acaba de constatar Qohélet en v 16 es como para hacer reflexionar a cualquiera, mucho más a Qohélet que acostumbra a volver sobre sus observaciones ¿Cómo es posible que suceda tal perversión? ¿Cómo es que Dios lo permite, si es que en realidad lo permite? Qohélet busca desesperadamente una solución al problema de la injusticia en el mundo desde el punto de vista de su fe Por esto reflexiona muy seriamente *Y pensé,*

[7] Puede establecerse un paralelo con Sab 2,10-11 Véase mi comentario a este pasaje en *Sabiduría* (1990) 161 162

[8] Dice Isaías al final de la canción de la viña (5,1-7) «La viña del Señor de los ejércitos es la casa de Israel, son los hombres de Judá su plantel preferido Espero de ellos derecho, y ahí tenéis asesinatos, espero justicia, y ahí tenéis lamentos» Cf también Is 5,23, 10,1 2, Jer 22,13 19, Amós 5,7-12, Miq 3,9 11 El tema del predominio de la injusticia en la sociedad es también un tópico de la literatura del medio oriente antiguo y de la helenista (cf R Braun, *Kohelet,* 93)

más gráficamente en la literalidad hebrea: «y dije yo en mi corazón» o «me dije a mí mismo», como ha de repetir también en v.18.

La respuesta que aparece en 3,17a del TH tiene todas las apariencias de ser satisfactoria en gran medida, pues remite en última instancia al supremo tribunal, al de Dios, que *juzgará al justo y al malvado*. Tranquilos, pues, nos viene a decir Qohélet, ya que es Dios el que se encargará de dar a cada uno según su merecido. Según esta interpretación 3,17a contiene la afirmación de un juicio moral de Dios, como muchos han admitido y otros siguen admitiendo [9]. La apelación a este juicio de Dios resuelve, como hemos dicho, los interrogantes que ha suscitado la visión de 3,16. Pero aquí es donde empiezan las grandes dudas, donde surgen las nuevas e intranquilizantes preguntas: ¿Afirma realmente Qohélet en 3,17a un juicio moral de Dios? ¿Acaso es coherente este juicio de Dios con el contexto próximo 3,16 y 3,18ss, y con las enseñanzas de Qohélet en otros lugares? Un buen número de comentaristas modernos responde negativamente a estas preguntas, enrolando a Qohélet en una corriente abiertamente opuesta a la de la tradición sapiencial, reconociendo en esta postura de Qohélet su originalidad, su fuerte personalidad [10].

Todavía, sin embargo, hay muchos que admiten un juicio de Dios. Pero tenemos que seguir preguntando: ¿Qué se entiende por este juicio de Dios y cuándo se realiza? [11]. Las posibles respuestas son varias y todas han sido defendidas a lo largo del tiempo. Fundamentalmente se reducen las opiniones a dos grandes apartados: 1) *el juicio de Dios es inmanente,* se realiza en la historia, «bajo el sol»; 2) *el juicio de Dios es puramente escatológico.*

En cuanto al juicio de Dios *inmanente* o *histórico* hay que distinguir bien entre el modo tradicional de comprender la acción remuneradora de Dios en la historia que premia a los buenos y castiga a los malos [12], y el modo de

[9] Ver lo que diremos a propósito de 3,17b.

[10] Estos autores no reconocen la autenticidad de 3,17aβ, sino que lo atribuyen a la mano de un corrector piadoso, ver nota filológica al verso. Las palabras de A. Lauha son suficientemente claras y elocuentes: «La afirmación en v.17a de que Dios juzgará al justo y al malvado, no se compagina ni con el contexto ni, sobre todo, con el pensamiento de Kohelet. La constatación de que el juicio de Dios repara la injusticia, elimina precisamente la ocasión para la desesperación en el verso precedente» (*Kohelet*, 75).

[11] Hacemos una simple mención de la opinión de L. Gorssen que no quiere oír hablar de «juicio de Dios», sino de «disposición divina». Él niega que esté presente en el Eclesiastés el esquema «Dios premia a los buenos y castiga a los malos». Según él «Dios 'juzga' al justo y al malvado quiere decir: Dios hace que haya justos y malvados, él da a los justos y a los malvados su condición propia de 'justo' y de 'malvado'. Esta exégesis hace más claro el desarrollo de las ideas en 3,16-18. Qohélet constata una grave anomalía (3,16) y da de ella una explicación en 3,17a: es una acción de Dios, delante de la cual el hombre queda perplejo y tiene algo de amenazante. Según la exégesis propuesta 3,17 describe una acción de Dios que explica una anomalía constatada anteriormente (3,16)» (*La coherence*, 306s).

[12] Sin salirnos del medio sapiencial podemos leer en Job: «¿Recuerdas un inocente que haya perecido?, ¿dónde se ha visto un justo exterminado?» (Job 4,7), «¡Lejos de Dios hacer el mal, del Todopoderoso la injusticia! Dios paga al hombre por sus obras, lo retribuye según su conducta, ciertamente Dios no obra el mal, el Todopoderoso no tuerce el derecho» (Job

hablar de muchos modernos. Este segundo es el que nos interesa desarrollar, porque es evidente que Qohélet no admite el primero, es más, arremete contra él abiertamente en 3,18ss; 8,12-14, etc.

Una posición primera podría ser la de F. Festorazzi que admite «la fe del autor [Qohélet] *en un Dios justo presente en esta tierra*» y esquiva la verdadera dificultad, dejándola pendiente de una interrogación: «¿Es propiamente verdad que Dios realiza aquí en la tierra la salvación del justo, y no es más bien verdad que, fuera de algunos momentos de alegría, justos e impíos se encuentran en la infelicidad?» [13]. Lo que equivale evidentemente a dejar el problema sin resolver o, lo que es lo mismo, a no responder.

J.A. Loader parece, sin embargo, que da un paso adelante, atreviéndose a identificar el juicio de Dios con la muerte [14]. Tampoco nos satisface esta solución, puesto que nos introduce en la muerte como misterio; lo que hace que se susciten más sombras que luz sobre el problema ya por sí tenebroso de la injusticia en el mundo. Además, si el juicio de Dios es verdaderamente inmanente e histórico, parece que nos debemos mantener dentro de los límites históricos, es decir, antes de la muerte.

Para el creyente Dios es el Señor de la historia, en la que ejercita realmente su poder omnímodo sobre la vida de todo hombre. Yo creo que es así como debemos empezar a considerar qué es lo que Qohélet entiende por juicio de Dios [15]. El juicio de Dios no es objeto de observación empírica alguna, sino el contenido de una afirmación de fe. Así pues, la solución no puede venir más que desde el ámbito y medio de la fe. A este ámbito pertenece sin duda alguna la convicción de que Dios es justo [16], o si se prefiere, que Dios no es injusto: «Un Dios injusto no es un Dios para un israelita» [17].

La realidad, sin embargo, parece demostrar lo contrario (v.16). Qohélet se encuentra, por tanto, entre la espada y la pared. Su salida puede parecer

34,10-12) O bien en el posterior Eclesiástico «No te complazcas con el insolente que triunfa, piensa que no morirá impune» (Eclo 9,12), pues «el mal acompaña a los malvados, pero el don del Señor es para el justo, y su favor asegura el éxito» (Eclo 11,16s)

[13] *La dimensione*, 97

[14] «En el contexto de v 18-21 este juicio [el de v 17] sólo puede significar la muerte, porque esta *subsección* [v 18-21] *en sí misma es una reflexión sobre la muerte* El juicio de Dios en la muerte no está pensado *ad melius, sino ad peius* (cf Hertzberg [111]) La justicia está suplantada por la injusticia, y entonces viene la tensión con la muerte ambos, el justo y el culpable, se igualan, la injusticia del mundo desaparece ¡Qué consolación tan irónica! Este es el supremo *hebel* El único consuelo para el agraviado es el conocimiento de que él al menos morirá como el malvado» (*Polar*, 95)

[15] Cf O Loretz, *Gotteswort*, 142

[16] G S Ogden hace notar muy agudamente que «Qohélet puede hasta representar una posición extrema en el espectro de la fe El hecho de que él suscite preguntas inquietantes no significa que haya abandonado uno de los dogmas de fe mas centrales, a saber, que Dios es justo» (*Qoheleth*, 59)

[17] J van der Ploeg, *Prediker*, 32 La cita está tomada de L Gorssen (en *La cohérence*, 307), que no está de acuerdo con la manera de argumentar de J van der Ploeg Pero L Gorssen parece olvidar que Qohélet es un creyente israelita y que a pesar de su «positivismo» afirma más de lo que constata, como estamos viendo

incoherente [18], pero no lo es para un creyente verdadero que, al mismo tiempo, puede afirmar dos extremos aparentemente irreconciliables, sin caer en una contradicción, porque implícitamente está admitiendo su gran limitación en el orden del conocimiento [19].

La interpretación que acabamos de presentar sobre el juicio de Dios en Qohélet presupone en Qohélet una fe en Dios muy firme y profunda, una fe que sabe mucho de confianza y de riesgo, algo de lo que se habla muy poco en los comentarios al Eclesiastés [20].

El v.17b confirma en todo caso la interpretación que se haya dado del v.17a, ya que los dos versos se relacionan directamente, como se puede advertir por la partícula *kî: pues,* que encabeza 17b. Algunos hasta descubren el sentido de v.17a a partir de v.17b, más en concreto por la interpretación del vocablo *šm,* que ocupa el último lugar. Éstos son principalmente los que entienden el juicio de Dios de v.17a como un juicio estrictamente escatológico [21].

Pero también puede interpretarse el vocablo *šām* sin necesidad de relacionarlo con el más allá [22]. Nosotros hemos interpretado a *šām* como un sustantivo: *un lugar,* paralelo de *ʿēt: un tiempo* [23], el cual nos hace recordar en parte a 3,1: «Para todo hay una hora, y *un tiempo para todo asunto* bajo el cielo» [24].

[18] Por esto para muchos 3,17 es una glosa

[19] Como vuelve a decirnos G S Ogden «Por un lado Qohélet cree firmemente que Dios actuará en el juicio a la injusticia humana, por otro lado al mismo tiempo tiene que reconocer que en muchas ocasiones no se ve que se haga la justicia divina» (*Qoheleth,* 60) Lo mismo nos dice A Schoors con otras palabras «Si mantenemos el verso [17] como auténtico, entonces sólo puede significar que un día, en un tiempo determinado, Dios juzgará el bien y el mal, pero como sucederá esto, se le escapa a Kohélet Así no dice una palabra acerca del juicio después de la muerte» (*Koheleth,* 299)

[20] Ver, sin embargo, las magníficas reflexiones que hace D Lys a este propósito en *L'Ecclésiaste,* 388

[21] Escribe, por ejemplo, R Gordis «La clave del pasaje [v 17] esta en *šām* *šām* es una referencia al otro mundo, al periodo después de la muerte su proposito aquí de todas formas, como indica su posicion, es satírico 'Hay un tiempo para todo suceso y toda accion –¡allá!'» (*Koheleth – the Man,* 235) El que R Gordis le dé un sentido «satirico» a la expresión no disminuye en nada el valor de la sentencia A D Michel no le desagrada la interpretación de R Gordis (cf *Qohelet,* 138 n 14) A su vez L Di Fonzo escribe «Defendemos que Qoh alude realmente al juicio de ultratumba, en el 'lugar', donde sea, fijado por Dios, mejor aún creemos que 'hay un tiempo fijado allá', es decir, establecido 'en el cielo' por Dios o junto a Dios» (*Ecclesiaste,* 172a) A Bea dice «'Allí'. es decir, en la otra vida o junto a Dios» (*Liber,* 8) y A Vaccari «Allí en el cielo esta decretado el tiempo en el que se dé su merecido a toda acción» (*L'Ecclesiaste,* en *La Sacra Bibbia* [Florencia 1961], 1123 nota a v 17)

[22] Anteriormente nos referimos a la interpretacion de A Schoors, cuyo pasaje completo dice así «Si mantenemos el verso como autentico, entonces sólo puede significar que un día, en un tiempo determinado, Dios juzgará el bien y el mal, pero como sucederá esto, se le escapa a Kohélet Así, no dice una palabra acerca del juicio después de la muerte Alguno ha afirmado que *šām* 'allí', al fin del verso hace referencia precisamente al seol Pero, como veremos más adelante, en el seol no hay tiempo señalado para ninguna cosa, sea lo que sea, allí no sucede nada» (*Koheleth,* 299) Sobre el seol se puede ver tambien O Loretz, *Gotteswort,* 142

[23] Tambien Ch F Whitley defiende este paralelismo (cf *Koheleth,* 35), como otros muchos autores que lo ponen de manifiesto en sus versiones

[24] Cf A Barucq, *Ecclesiaste,* 86 = *Eclesiastes,* 85 Cf tambien G S Ogden, *Qoheleth,* 58

2. Suerte común de hombres y animales: 3,18-21

3,18 Pensé acerca de los hombres: Dios los prueba
y les hace ver que ellos por sí mismos son animales.
19 Pues la suerte de los hombres y la suerte de los animales es la misma suerte. Como mueren unos, mueren los otros; todos tienen el mismo aliento. Y el hombre no supera a los animales. Todo es vanidad.
20 Todos caminan al mismo lugar, todos vienen del polvo y todos vuelven al polvo.
21 ¿Quién sabe si el aliento del hombre sube arriba y el aliento del animal baja a la tierra?

18 «pensé»· lit. «dije yo en mi corazón», cf. v.17a. «acerca de»: *ʿl-dibrat,* preposición compuesta (cf. también en 7,14, 8,2 y en Sal 110,4). R. Gordis ve aquí un aramaísmo (cf. *Was Koheleth,* 111) Según M.J. Dahood «es evidente que *ʿl dbrt* encaja con el modelo preposicional fenicio» (*Canaanite-Phoen.,* 47).

«los hombres»· lit. «los hijos del hombre».

«los prueba». lo más probable es que el hebreo *lᵉbārām* sea un infinitivo constructo (cf. Ges -K., 67p; por *lᵉborām,* cf. P Joüon, 82-l), precedido por un *lamed* enfático o aseverativo [él los prueba *seguramente*] y seguido del sufijo pronominal. El verbo en infinitivo estaría en lugar de un verbo finito, de un perfecto (cf. R. Gordis, *Koheleth – the Man,* 236)

«y les hace ver»· preferimos leer con las versiones G Sir y Vg el infinitivo constructo Hifil *wᵉlarʾōt* (= *ûlᵉharʾōt)* en vez del infinitivo constructo Qal del TM *wᵉlirʾōt* («y ha visto»). En cuanto a la versión por forma finita, el caso es paralelo al verbo anterior (cf. P. Joüon, 124p).

La acumulación de pronombres al final del verso ha causado muchos problemas; pero no se puede negar una pretendida aliteración y juego de palabras. Algunos suprimen vocablos por creerlos una dittografía (cf. G.R. Driver, *Problems,* 227: *bhmh;* W Zimmerli, *Das Buch des Predigers,* 175 n.3: *hmh* con BH[3], R. Braun, *Kohelet,* 92, Ch.F Whitley, *Koheleth,* 37s), la mayoría, sin embargo, acepta el TH como está (cf. R. Gordis, *Koheleth – the Man,* 237; H W Hertzberg, *Der Prediger,* 101).

19 «la suerte de». En el TH leemos en el verso tres veces *miqreh* (estado absoluto), las versiones leen *miqrēh* en estado constructo las dos primeras veces, que es la forma que da sentido al texto y que adoptamos con la generalidad de los autores (cf. R. Gordis, *Koheleth – the Man,* 237s, H.W. Hertzberg, *Der Prediger,* 101s, A Schoors, *Koheleth,* 300 n.36).

«los hombres»· lit. «los hijos del hombre». «y el hombre no supera a»: lit. «y no existe ventaja del hombre sobre».

La partícula *kî,* que precede a *todo es vanidad,* más que una conjunción causal: *porque, pues,* parece ser un *kî* afirmativo o aseverativo que, o se traduce por *ciertamente, realmente,* o simplemente no se traduce, porque la sentencia en sí es suficientemente aseverativa (cf. P. Joüon, 164b; 165; 167s)

20 «Todos caminan»· *hakkol hōlēk* en singular y en participio. En cuanto al uso del participio por el *yiqtol* para expresar una acción frecuentativa de presente, cf. P. Joüon, *Notes de syntax,* 225

21 «¿Quién sabe *si...?*»: Corresponde a la lectura que todas las versiones antiguas

(G Vg Sir Tg) han hecho de un texto hebreo corregido en la vocalización por los Masoretas. Éstos, al parecer por razones dogmáticas, cambiaron los originales interrogativos *ha‘lh* y *hayyrdt* por los artículos *hā‘olāh* y *hayyoredet* (cf., por ejemplo, L. Di Fonzo, *Quis novit*, 261, H. W. Hertzberg, *Der Prediger*, 102; BH^3 y BHS, A. Lauha, *Kohelet*, 77, A. Schoors, *Koheleth*, 300). R. Gordis defiende, sin embargo, que la vocalización del TM es correcta para los interrogativos (cf. *Koheleth*, 238).

3,18-21. Creemos que Qohélet polemiza en este pasaje contra corrientes doctrinales de su tiempo y en su medio judío, las cuales de alguna manera tratan de la suerte del hombre más allá de la muerte, tal vez por influjos externos provenientes del helenismo [25]. Por esto Qohélet se extiende largamente y con profundidad en la reflexión sobre un hecho tan trascendental en la vida del hombre como es la muerte, de la que sacará conclusiones que para muchos serán escandalosas.

3,18-21 es uno de los principales pasajes de Qohélet a los que los comentaristas han puesto la etiqueta de «crux» por las dificultades sintácticas que presenta [26] y, principalmente, por los problemas dogmáticos que suscita entre los intérpretes [27]. Y no es para menos, pues se iguala al hombre con los animales. Determinar en qué sentido lo entiende Qohélet es tarea del intérprete descubrirlo.

18. Lo que Qohélet ve a su alrededor es suficientemente grave como para hacerle reflexionar sobre la suerte del hombre. En parte ya ha desvelado en v.17 qué conclusiones va deduciendo de su análisis de la realidad; ahora en v.18 continúa con sus reflexiones centradas en el hombre, como aparece en la repetición de la misma fórmula: *Pensé* («dije yo en mi corazón») *acerca de los hombres*. Pero su análisis no se queda en la superficie de las apariencias; apoyado en su fe descubre la acción de Dios aun en la nada edificante vida de los hombres, que según él es una especie de examen y de prueba por parte de Dios. Este examen no descubre nada desconocido por Dios, pues Qohélet sabe muy bien que todo está patente a su penetrante mirada (cf. Jer 32,18s; Prov 15,3); que cada uno puede decir con el salmista: «Señor, tú me sondeas y me conoces; me conoces cuando me siento o me levanto... todas mis sendas te son familiares.. Tanto saber me sobrepasa, es sublime y no lo abarco. ¿Adónde iré lejos de tu aliento, adónde escaparé de tu mirada? Si escalo el cielo, allí estás tú; si me acuesto en el abismo, allí te encuentro... Si digo: ‘Que al menos la tiniebla me encubra, que la luz se haga noche en torno a mí’, ni la tiniebla es oscura para ti, la noche es clara como el día» (Sal 139, 1-3.6-8.11-12; ver también Job 34,21s).

Así que Dios bien puede hacer que el hombre vea lo que en realidad es: *que ellos por sí mismos son animales*. Los autores encuentran la afirmación

25 Cf. U. Kellermann, *Uberwindung*, 278-280, D. Michel, *Untersuchungen*, 116.

26 R. Gordis a propósito del v.18 habla de «una antigua crux» (*Koheleth – the Man*, 236). Al mismo pasaje se refiere también H. P. Muller diciendo que «las dificultades exegéticas parecen insolubles» (*Wie sprach*, 518).

27 Éstos se han centrado, sobre todo, en el v.21 acerca de la doctrina sobre el más allá.

demasiado rotunda, por esto intentan por todos los medios limar aristas [28]. Antiguamente se escandalizaron los Masoretas y la prueba de ello la veremos en el v.21. Muchos autores aun hoy día se resisten a pensar que Qohélet equipare tan terminantemente a hombres y animales por las consecuencias dogmáticas acerca de la suerte definitiva, es decir, del más allá de la muerte. Pero éste es el tema de los versos siguientes.

19. La intención de Qohélet es hacer ver que el hombre no es más que el animal, lo que coincide precisamente con la intención de Dios según el verso anterior; así lo deja entrever la partícula *kî, pues*, con que comienza v.19. Ésta es la tesis que repite con insistencia machacona todo el verso y continúan con variantes los versos 20 y 21.

Con *la suerte* o *miqreh* se está refiriendo el autor en este pasaje a la muerte en concreto; aunque en otros lugares *miqreh* puede tener otro significado [29]. *Es la misma suerte*: En el texto hebreo una *wau* (*y*) precede a *miqreh* en muchos manuscritos [30]. Tanta insistencia en hablar de la misma suerte, del mismo destino del hombre y del animal no puede tener más que un sentido: la negación de la supervivencia del hombre más allá de la muerte [31]. La tesis ha causado tal desazón en tiempos posteriores que se ha procurado por todos los medios que el texto diga lo que no dice. Así lo interpreta, por ejemplo, el Targum de Qohélet: «Porque el fin del hombre pecador y el fin del animal inmundo es el mismo para todos ellos» [32].

En cuanto al hecho mismo del morir la igualdad es total: *como mueren unos, mueren los otros*. Ya habíamos oído hablar de la misma suerte del sabio y del necio en 2,14s; pero la igualdad con el animal es algo nuevo. Es un hecho que se contempla cada día en nuestra vida. Qohélet no se contenta con afirmar lo evidente; reflexiona y busca una explicación que se va a fundamentar en lo más conocido de la tradición de Israel. Porque la sentencia· *todos tienen el mismo aliento (rûaḥ)*, está sin duda inspirada en el Génesis, aunque no siempre se utilice el término *rûaḥ*, sino otro equivalente. Así en

[28] Afirma, por ejemplo, J A Montgomery «Por supuesto su final [el de los hombres] es el de los animales, pero no necesariamente sus vidas» (*Notes*, 242) Y esto lo escribía en 1924, poco despues de una guerra mundial, después todos hemos aprendido hasta dónde es capaz de llegar el ser humano, ciertamente a donde no llegan los animales

[29] F Notscher escribe «En Koh se comprende en la expresión *miqreh* todo lo que 'sobreviene' al hombre, todo lo que representa la vida, el estado y especialmente el fin del hombre (2,14s, 9,2s) Kohélet descubre que especialmente el fin, la muerte, es igual para todos los hombres y, externamente considerados, para todos los vivientes, también para los animales (3,19)» (*Schicksal*, 459), lo de *externamente considerados* es una interpretación subjetiva, no está en el texto

[30] «Perturbadora» llama a esta *wau* H W Hertzberg (*Der Prediger*, 102), pero R Gordis prefiere mantenerla para un mayor énfasis de la sentencia «ambos tienen el mismo destino» (*Koheleth – the Man*, 237), el subrayado es nuestro

[31] Cf D Lys, *L'Ecclésiaste*, 388 Los autores suelen recordar que «a los epicúreos y a los filósofos populares de la época helenística les gustaba comparar al hombre con los animales Qohélet no es una excepción» (R Michaud, *Qohélet*, 155), cf R Braun, *Kohelet*, 93-94

[32] *Targum*, 234, ver otros ejemplos en H W Hertzberg, *Der Prediger*, 111, D Lys, *L'Ecclesiaste*, 391

Gén 2,7 se dice del hombre que se convirtió en *un ser vivo* (*nepeš ḥyyāh*), lo mismo que se dice de los animales en Gén 2,19; también según Gén 2,7 el hombre tiene *aliento de vida* (*nišmat ḥyyîm*), como el animal según Gén 7,22 [33]. Por esta razón afirma también Qohélet que *el hombre no supera a los animales*: si el aliento vital o principio de vida es el mismo para unos y otros, y el final es el mismo, Qohélet no ve razón alguna para afirmar diferencias en estos aspectos, los fundamentales para él.

La sentencia final: *todo es vanidad*, es como la conclusión natural de todo el verso: al final realmente todo se disipará como el humo, aun lo más preciado como es la vida misma.

20. El verso es una confirmación del verso anterior, al mismo tiempo es una más explícita aclaración de la suerte común de hombres y animales. Llama la atención la seguridad con que expresa Qohélet el común destino universal de todo ser viviente.

En el verso se pueden distinguir dos partes que se implican mutuamente. En la primera (v.20a) el sentido direccional es único: *Todos caminan al mismo lugar*; en la segunda (v.20b) el sentido es circular: *Todos vienen del polvo y todos vuelven al polvo*. En 3,20a subyace una majestuosa metáfora (cf. 1,7): la vida en el tiempo es como una riada inmensa de seres vivientes que se dirigen indefectiblemente *al mismo lugar*. Este lugar no puede ser otro que la muerte, el abismo o *seol* [34]. En 1,7 leemos: «Todos los ríos caminan al mar y el mar no se llena»; aplicando este lugar tan semejante al presente, podemos parafrasear: *Todos caminan al mismo lugar*, al abismo o seol, *y el seol no se llena*. Pero ¿qué idea tiene Qohélet del seol en concreto? Sin duda él conocía lo que la Escritura decía a este respecto, y algo tendría que decir sobre todo ello [35].

[33] Refiriéndose a los animales Gen 7,15 utiliza la expresion «los que tienen *aliento vital*» (*rūah hayyîm*) (cf A Lauha, *Kohelet*, 76) Como escribe A Schoors «Kohélet ha unido estas sentencias en una afirmación lapidaria de la igualdad del hombre y del animal» (*Koheleth*, 300)

[34] De los malvados leemos en Sal 49,14-15 «Este es el camino de los confiados, el destino de los hombres satisfechos los disponen como ovejas para el abismo [el seol] bajan derechos a la tumba y el abismo [el seol] es su mansión» Nuestro autor manda a todos a justos y malvados, y a los animales también *al mismo lugar*

[35] Aportamos el magnifico resumen que H -P Stahli hace de las enseñanzas que afloran en muchos lugares de la Escritura sobre el seol y que nos puede servir de punto de referencia cuando hablemos del seol en general o en Qohélet

«Como muerto, el hombre vive una existencia vaga, espectral en el seol, en el 'mundo subterraneo', cuya representacion Israel la ha tomado de su entorno, y para cuya descripción se encuentran en el A T solo esporádicas referencias Se encuentra bajo la tierra (Gén 37,35, 42,38, 44,29 31, Is 7,11, 57,9) como un lugar del abismo y del 'ocaso' (Sal 88,12, Job 26,6[no 2], 28,22, 31,12, Prov 15,11) Aparece como cárcel con portones y cerrojos (Is 38,10, Jon 2,7, Sal 9,14, 107,18, Job 38,17) Como en la epopeya ugaritica de Baal, la Muerte abre sus fauces , así el mundo subterraneo abre desmesuradamente su garganta insaciable (Prov 27,20, 30,16) y ávida sobre las masas (Is 5,14, Hab 2,5) No es accesible a ningun vivo, y nadie vuelve de él Según el libro de Job es indiscutible que 'no vuelve el que baja al reino de los muertos' (Job 7,9, cf 16,22), que hay un camino 'sin retorno al país de la tiniebla y de la oscuridad' (cf Sal 88,13), 'a la tierra tan triste como la negra noche, a la oscuridad, donde no hay mediodía' (Job 10,21s) Sobre todo se extiende un silencio (Sal 94,17, 115,17), un olvido (Sal 88,13), un profundo sueño

En v.20b: *Todos vienen del polvo y todos vuelven al polvo*, Qohélet se vuelve de nuevo a la doctrina de la tradición. Aquí resuena de modo particular Gén 3,19: «Con el sudor de tu frente comerás el pan, hasta que vuelvas a la tierra, porque de la tierra fuiste formado: pues eres polvo y al polvo volverás» (cf. además Gén 2,7). Pero este venerable texto ha influido especialmente en escritos sapienciales y en Salmos (cf. Sal 90,3; 104,29; 146,4; Job 10,9; 34,15; Eclo 40,11). De todas formas la sentencia de Qohélet es original, puesto que en ningún texto anterior se formula con tanta claridad que todos, animales y hombres, provienen del polvo y a él retornan.

Después de esto surge una pregunta: si todo se resuelve en polvo, ¿qué queda del hombre después de la muerte? En v.21 vamos a ver si Qohélet responde a esta pregunta y de qué modo.

21. Después de las afirmaciones tan decididas de v.19 y 20 sorprende en v.21 una interrogación. Algo no debe de estar aún claro en la mente de Qohélet. Desde luego la solución no es la de eliminar la interrogación, como hicieron los masoretas, puesto que entonces no tendría sentido la tesis tan fuertemente defendida por Qohélet en 3,19-20 sobre la igualdad tan radical entre hombres y animales [36]. Las notas filológicas han resuelto el problema del texto hebreo.

¿Qué es lo que pretende en realidad el autor con esta interrogación? ¿Sobre qué recae fundamentalmente la pregunta? Los intérpretes han dado muchas respuestas que, a mi parecer, no se refieren directamente a la pregunta. Por esto creo que es conveniente y necesario aclarar antes que nada de qué no se trata en 3,21.

En primer lugar hay que afirmar categóricamente que en 3,21 no se trata ni directa ni indirectamente de la inmortalidad del alma, pues el término *rūaḥ* según el testimonio unánime de los autores modernos «no es lo que nosotros concebimos que sobrevive a la muerte del cuerpo humano» [37], sino aliento, soplo vital, principio de vida [38].

Tampoco se trata en 3,21 del tema del seol, ya que «nunca un israelita ha

(Job 14,12), sin conciencia humana, sin que se susciten sentimientos (Ecl 9,5s) Ante todo ha quedado sólo un reflejo vago, espectral de la vida terrestre (cf Is 14,9ss, 1 Sam 28,14) Nadie escapa a este destino, y al que la muerte ha devorado, no lo devuelve otra vez (Job 14,12) Sólo hay esperanza para los vivos, no para los muertos (Ecl 9,4a) y de aquí se entiende el juicio del Eclesiastés de que 'es mejor un perro vivo que un león muerto' (Ecl 9, 4b)» (*Tod und Leben im alten Testament* ThGl 76 (1986) 177-178)

[36] Cf A Schoors, *Koheleth*, 301

[37] A Vaccari, *L'Ecclesiaste en La Sacra Bibbia* (Florencia 1961), 1123, nota a v 21

[38] Así pues, no viene a cuento la afirmación de L. Di Fonzo «Qoh admite sin más ni más la superioridad intelectual e inmortal del hombre» (*Ecclesiaste*, 176a) Lo mismo se debe decir de la sentencia de A Vaccari «No duda [Qoh] de la inmortalidad del alma» (*L'Ecclesiaste*, 1123, nota a v 21), y mucho más de lo que escribe G Pérez Rodríguez «Cohelet no toca la diferencia fundamental entre el animal y el hombre, que coloca a éste en un orden superior a aquél la posesión por parte del hombre de un alma racional destinada a una inmortalidad del todo feliz» (*Eclesiastés*, 887) Es cierto que Qohélet no toca este problema, pero no por las razones que cree el autor citado, sino porque de ello no tenía ni idea, ello estaba «fuera de los horizontes del autor» (*La Biblia, paso a paso*, 24)

enviado al seol el soplo vital de los animales»[39]. Qohélet defenderá la doctrina tradicional sobre el seol no aquí, sino en 9,10.

¿De qué se trata, pues, en 3,21? La interrogación tiene una única finalidad: saber si se da alguna distinción entre aliento y aliento *(rūaḥ)*. Según Qohélet la única forma de averiguarlo es saber el destino de uno y otro, si uno *sube arriba* y el otro *baja a la tierra*. El texto, desde luego, no responde; más bien habría que suponer una respuesta negativa[40], pues toda pregunta así propuesta se considera meramente retórica o, al menos, expresa una duda que por su naturaleza manifiesta ignorancia.

Más allá del texto mismo algunos autores suponen, no sin fundamento, que Qohélet polemiza con una nueva doctrina, «según la cual el aliento del hombre sube arriba, a Dios, mientras que el del animal baja abajo al mundo inferior»[41]. Esta nueva doctrina se alimentaría bien sea de la corriente originada en la religión astral mesopotámica, bien sea de las ideas que flotaban en los ambientes helenísticos[42].

Prescindiendo de posibles discusiones, podemos concluir que a la pregunta que se hace Qohélet en un primer momento él mismo no sabe responder nada; que a lo más respondería con la doctrina tradicional del seol (cf. 9,10) Con toda certeza esta doctrina no le satisface, por lo que sigue preguntando, signo manifiesto de que no tiene la más mínima idea de algo positivo más allá de la muerte[43].

3. *Invitación a disfrutar el momento presente: 3,22*

3,22 Y así observé: que no hay nada mejor que el hombre disfrute de lo que hace· ésa es su parte, pues ¿quién podrá llevarlo a disfrutar de lo que vendrá después de él?

22 «Y así» lit «y», pero con un valor conclusivo. «de lo que hace»: lit. «de su obra, de su trabajo» «¿quién podrá llevarlo. ?» lit. «¿quién lo llevará ?»

3,22. Después de observaciones y reflexiones tan poco alentadoras, como las de 3,16-21, termina la perícopa con un razonamiento positivo que se plasma en una invitación a disfrutar pacífica y alegremente del momento presente, el único seguro en una existencia azarosa.

[39] A Barucq, *Eclesiastes*, 86, ver, sin embargo, O Loretz, *Gotteswort*, 143

[40] J Steinmann lo expresa así «La interrogacion '¿Quién sabe si ?' tiene el sentido de una negación» (*Ainsi*, 67)

[41] A Schoors, *Koheleth*, 301, cf también D Michel, *Untersuchungen*, 248

[42] Cf O S Rankin – G G Atkins, *The Book*, 52, M Hengel, *Judentum*, 228

[43] Nos adherimos a la opinión de A Schoors que concluye su estudio con estas palabras «Se tiene la impresion de que en la opinión de Qohélet la muerte es aún más final que lo es en otros textos del A T Con Whitley podemos decir 'Pasajes como Gén 37,35, 1 Sam 28,3-19 y Job 3,17-19 conciben cierto modo de existencia para los que van al seol, pero para Kohélet parece indicar completa extinción en la que la suerte del hombre no se distingue de la del animal' En suma, en opinión de Kohélet, la muerte lleva al máximo las aporías de la vida humana» (*Koheleth*, 303), la cita está tomada de Ch F Whitley, *Koheleth*, 167 Cf lo que diremos a propósito de 9,5-6 10

El verso 3,22 en cierto modo es la conclusión del proceso de pensamiento abierto en 3,16 con la observación del dominio de la injusticia en la vida social. Por esta razón hemos traducido la copulativa *wᵉ* como una partícula consecutiva-conclusiva: *y así* observé.

Con todo rigor no se puede decir que el autor nos recomiende en 3,22 algo nuevo; lo que nos dice nos recuerda algo ya conocido [44].

Es una verdadera exageración equiparar la sensata observación de Qohélet de *que no hay nada mejor que el hombre disfrute de lo que hace,* con el *carpe diem* de Horacio, o con las invitaciones egipcias, o babilónicas, o griegas al goce del momento presente, como lo hace A. Lauha [45]. Qohélet invita al hombre a disfrutar *de lo que hace,* de la actividad misma o trabajo (cf. 2,24 y 3,13) y de sus frutos naturalmente. No negamos que entraña una cierta concepción optimista que no está nada mal en un autor, al que se le califica constantemente de escéptico y de pesimista Y puesto que la determinación del éxito en la vida y la vida misma no están en manos del hombre, bien puede disfrutar del momento feliz cuando le llega, porque verdaderamente le corresponde, es suyo: *ésa es su parte.* «El *ḥelæq* del hombre es un concepto existencial que significa su lugar o la posesión dada a él en el mundo» [46], y en el momento presente que se vive realmente, pero que se escapa, que huye inmediatamente. De lo demás, aunque sea imaginable y posible, el hombre no puede estar seguro. La interrogación: *¿Quién podrá llevarlo a disfrutar...?,* espera una respuesta negativa: *nadie,* como decíamos de 3,21. Lo que venga habrá que recibirlo como un don, como un regalo. En cuanto a *lo que vendrá después de él,* no nos salimos del ámbito intramundano e histórico: después de la muerte del individuo [47].

IV. OTRAS REFLEXIONES DE QOHELET MENOS TRASCENDENTALES (4,1-16)

Continúa en 4,1ss la colección de observaciones que, a partir de 3,16, no forman grandes unidades, sino perícopas o estrofas relativamente pequeñas, agrupadas por materias más o menos afines, con los recursos estilísticos habituales. Las reflexiones en primera persona se apoyan además en sentencias

[44] «Este verso confirma un tema importante ya tratado, por ejemplo, en 2,24 y 3,12-13» (Bo Isaksson, *Studies,* 170), «autocita» lo llama D Michel en *Untersuchungen,* 248 y 251

[45] Cf *Kohelet,* 77s Ver lo que ya hemos dicho a propósito de 2,24 y de 3,12-13

[46] Bo Isaksson, *Studies,* 185 En esta misma línea está G von Rad que escribe «En cuanto a 'la parte' que le toca al hombre, es decir, el puesto que se ha asignado en la vida –hoy hablaríamos de 'el sentido de la existencia'–, el Eclesiastés da una respuesta francamente positiva, ya que aquí se puede reconocer un plan de Dios propicio para el hombre Lo único que se puede llamar 'bueno' es 'que el hombre disfrute de lo que hace, ésa es su paga' (3,22, 5, 17)» (*Sabiduría,* 291) Cf también M A Klopfenstein, *Kohelet,* 106

[47] N Lohfink así lo entiende también «Como muestra la formulación más clara del verso 6,12, semejante en muchas cosas ('bajo el sol'), 'después de él' significa no 'después de su muerte en otro mundo', sino 'después de su muerte en este mundo'» (*Kohelet,* 35b-36a), cf también D Lys, *L'Ecclesiaste,* 406, J L Crenshaw, *Ecclesiastes,* 105

proverbiales que se suponen conocidas por los lectores, sin que excluyamos por ello la posibilidad de que Qohélet mismo sea el autor de algunas de ellas.

Qoh 4,1-16 se divide claramente en dos bloques, a saber, en 4,1-12 y en 4,13-16. El segundo (4,13-16) lo forma una perícopa de cuya unidad no se puede dudar, pues trata un solo tema: el joven pobre, pero sabio, frente al rey viejo, pero necio. El primer bloque (4,1-12) es más heterogéneo: lo constituyen tres subsecciones de contenido diverso, pero formalmente bien enlazados por varios recursos: el de los números (dos y uno, uno y dos) y el del género literario («mejor es... que», o «más vale... que»). Estas subsecciones son: 4,1-3: las penalidades de la vida hacen que sea preferible no vivir a vivir; 4,4-6: mejor es tener poco caudal pero mucha paz, que muchas riquezas pero pocas o ningunas satisfacciones; y 4,7-12: mala es la soledad, por lo que es preferible la compañía [1].

1. Por qué son preferibles los muertos a los vivos: 4,1-3

La visión de una sociedad sin piedad, inmisericorde, que oprime y avasalla a sus miembros más débiles, hace clamar a Qohélet como clamaban el profeta Jeremías y el malherido Job en sus momentos más amargos.

4,1 Y otra vez observé todas las opresiones que se cometen bajo el sol; y he ahí las lágrimas de los oprimidos, pero ellos no tienen consolador; y de parte de sus opresores violencia, pero ellos no tienen consolador.

2 Y proclamé a los muertos que ya han muerto más dichosos que los vivos que aún viven,

3 pero mejor que los dos, el que aún no ha existido, el que no ha visto las malas obras que se hacen bajo el sol.

1 «Y otra vez observé» (cf. también 1,7): Como nos indican los gramáticos y lexicógrafos el *šūb*, unido a otro verbo, indica repetición de la acción del segundo verbo, que se construye con *waw* inversiva (cf. F. Zorell, *s.v. šūb*, 4). Sobre esta primera sentencia del v.1 escribe Bo Isaksson: «Los dos versos paralelos presentan una especie de hendíadis: *wᵉšabtī ʾᵃnī wāʾærʾǣ*, un modo de construcción que puede haber funcionado como un sintagma, una frase hecha» (*Studies*, 63).

«las opresiones»: *hāʿᵃšuqîm* (defectivamente escrito por *hāʿᵃšūqîm)*, plural de abstracción (cf. P. Joüon, 136g-i), que podría traducirse en singular.

«Pero ellos no tienen consolador»: Algunos autores sospechan de la repetición de la frase, por lo que introducen algún cambio en la segunda vez (cf. BH[3] y BHS; G.R. Driver, *Problems*, 227s); la mayoría, sin embargo, mantiene la sentencia como está (cf. H.W. Hertzberg, *Der Prediger*, 102; Ch.F. Whitley, *Koheleth*, 39 y Qoh 3,16).

«de parte de»: lit. «de la mano de». «violencia»: *koaḥ* normalmente tiene un sentido positivo de *fuerza, poder*; quizás sea este paso el único en el que tenga sentido negativo (cf. A. Lauha, *Kohelet*, 81).

2 «Y proclamé... dichosos»: *wᵉšabbēaḥ ʾᵃnî*, infinitivo absoluto piel seguido del pron.

[1] Para el estudio de la composición y estructura de 4,1-12 son muy valiosas las consideraciones que hace G.S. Ogden en *Qoheleth* [1987], 65s y en *The Mathematics*, 446-453.

de 1ª persona. El verbo en infinitivo sustituye al verbo finito, uso poco común del infinitivo en hebreo bíblico (cf. Ges.-K., 113gg; R. Meyer, *Gramática*, III 103,3s). Según M.J. Dahood se trata de un fenicismo (cf. *Qoheleth and Northw.*, 355); R. Gordis admite, sin embargo, que también «es auténtico hebreo» (cf. *Was Koheleth*, 110). Para mayores matizaciones véase H.W. Hertzberg, *Der Prediger*, 102; Ch.F. Whitley, *Koheleth*, 39-41.

«que... viven» o están vivos: *ʾašer hēmmāh ḥāyyîm*. Nadie niega que en hebreo se utilice con frecuencia el pron. pers. como una cópula. También en el caso presente (y en 7,26): relativo + pron. pers., M.J. Dahood interpreta el pron. pers. como cópula (cf. *Canaanite-Phoen.*, 196); de nuevo R. Gordis se opone a Dahood y afirma que «el pronombre no es una cópula en modo alguno, sino el sujeto de la cláusula» (*Was Koheleth*, 110); cf. también Ch.F. Whitley, *Koheleth*, 41. «que aún viven»: No se duda ni de la significación de *ʾadenāh* (v.2) ni de *ʾaden* (v.3), sino de su origen. La sentencia más común defiende que *ʾadenāh* es el resultado de la contracción de *ʾad-hēnnah* y *ʾaden* de *ʾadhēn* (cf. léxicos; H.W. Hertzberg, *Der Prediger*, 102; D.C. Fredericks, *Qoheleth's*, 41). M.J. Dahood no admite la explicación anterior, pues cree que «*ʾdn*... sería un adverbio basado en la palabra *ʾdn* del ugarítico y *ʾdnh* representaría la forma con el sufijo terminativo» (*Canaanite-Phoen.*, 48). Por último Ch.F. Whitley propone una raíz distinta para cada vocablo: *ʾādāh* para *ʾdnh* y *ʾādād* para *ʾdn* (cf. *Koheleth*, 41).

3 «Pero mejor»: traducimos la *waw* como adversativa. «el que aún no ha existido»: el relativo sujeto va precedido de la preposición *ʾēt*, que normalmente indica el acusativo, pero también puede preceder al nominativo, sobre todo si se quiere dar énfasis (cf. Ges.-K., 117m; P. Joüon, 125j; Ch.F. Whitley, *Koheleth*, 42).

4,1-3. Estos tres versos forman una pequeña unidad, completa en sí misma. Comienzan con la acción típica de Qohélet: la observación de la realidad, y continúan con la simple constatación de lo observado, sin añadir conclusiones por su parte. Una confirmación de que 4,1-3 es una unidad independiente es el comienzo de 4,4: otra observación. La afinidad del tema tratado en 4,1-3 con lo que precede (especialmente con 3,16s), ha movido a algunos autores a hacer de todo ello una unidad. Pero es evidente que 3,18-22 es otra cosa, por lo que hay que independizar a 4,1-3 de lo precedente.

1. *Otra vez observé*: A las muchas observaciones anteriores (cf. 1,14; 2,13; 3,10.16.22) añade Qohélet esta última que supera en dramatismo a todas las demás. El autor ya ha manifestado que no es indiferente a las injusticias humanas (cf. 3,16s); en este verso subraya Qohélet complexivamente una de las manifestaciones más dolorosas de esas injusticias: *las opresiones* de los poderosos sobre los débiles y el efecto desgarrador de *las lágrimas de los oprimidos*.

Evidentemente Qohélet exagera al afirmar que ha observado todas *las opresiones*, pero en seguida se descubre cuál es su intención: no descartar ninguna situación de la vida real, estigmatizada por el signo de la opresión. Que ésta sea la intención que preocupa al autor, se manifiesta también en el empleo tres veces repetido de vocablos con la común raíz *ʿšq*, que significa *oprimir injustamente*. La primera vez es el participio-sustantivo *hāʿašuqîm: las opresiones* de las que hemos hablado hasta ahora; se trata de las acciones visibles *que se cometen bajo el sol* y que son injustas y violentas a todas luces. Pero estas acciones *opresivas* se ejercen sobre personas determinadas, que son

las víctimas, *los oprimidos* (segundo *hā^{ca}šuqîm*) con sus señales de identidad· *las lágrimas*. Y por último *sus opresores* (*ʿošqêhem*), los únicos malvados agentes en este drama, unidos inseparablemente a sus víctimas.

Para completar este negro cuadro, que describe la situación social de un pueblo sometido y subyugado, tres pinceladas más de una fuerza expresiva incomparable. En el pueblo injustamente tratado, *las lágrimas,* las amargas lágrimas, imagen siempre desgarradora del dolor físico y psíquico de una persona derrotada. *De parte de los opresores, la violencia,* es decir, el poder real, material y moral, abusiva, injusta y cruelmente utilizado sobre los que no tienen poder alguno ni posibilidad de respuesta. Y por último la carencia absoluta de auxilio, de consuelo que mitigue el dolor: *pero ellos no tienen consolador,* repetido intencionadamente por dos veces [2].

No sabemos si a Qohélet le hubiera temblado la voz, si hubiera leído lo que acababa de escribir; pero parece que su estado de ánimo se ha alterado, por lo que repite la última observación y, sobre todo, va a mostrarlo en los versos siguientes.

2. En el contexto presente algunos autores se atreven a hablar de «escándalo» en Qohélet [3]. Ya es difícil que Qohélet se escandalice de algo, de todas formas proclamar a los muertos más felices que a los vivos es salirse del orden natural y refugiarse en el ámbito de la fantasía, huyendo de la vida real que se considera execrable e indigna de ser vivida.

La redundancia del verso: *los muertos que ya han muerto y los vivos que aún viven,* es un recurso estilístico pretendido por Qohélet, que refuerza así la antítesis entre los muertos de verdad y los auténticos vivos. No se trata de una discusión en abstracto sobre la muerte y la vida, sino de la comparación en concreto de unas situaciones determinadas. Si las situaciones cambian, también cambiará lógicamente el juicio de Qohélet. Así se explica que más adelante sostenga que son preferibles los vivos a los muertos, como apostilla con el refrán: «vale más perro vivo que león muerto» (9,4b). En circunstancias más o menos normales es preferible sin duda vivir a estar muerto, porque, aun en el peor de los casos, mientras hay vida hay esperanza de seguir vivos (cf. 9,4a) y aun de mejorar; mientras que los muertos, según Qohélet, están bien muertos, «no saben nada... sus amores, sus odios sus pasiones hace tiempo que se acabaron, nunca más tendrán parte en todo lo que se hace bajo el sol» (9,5-6); «porque no hay acción, ni cálculos, ni conocimiento, ni sabiduría en el abismo adonde tú te encaminas» (9,10)

Pero la situación que tiene delante Qohélet en 4,2 es la descrita en 4,1,

[2] Es muy llamativa esta repetición, que ha causado cierto desconcierto entre los autores (cf notas filológicas) La situación es tan extremadamente desconcertante que hace exclamar a E Glasser con acentos de Job «Los consoladores que se ocultan son con seguridad los hombres en el poder, responsables del bien común, pero lo es también Dios» (*Le procès*, 74) Recientemente F Bianchi ha reflexionado mas detenidamente sobre Qoh 4,1 y ha reforzado la opinión de E Glasser (cf «*Essi non hanno* »)

[3] Escribe D A Garret «Qohélet expresa la profundidad de su escandalo por la crueldad de la estructura social en este pasaje» (*Qoheleth*, 164) Cf también D Lys, *L'Ecclesiaste*, 416

que es bien distinta a la normal que se supone en Qoh 9,4-10. Ya en 3,18-20 había recordado Qohélet que el hombre no era superior a los animales, sino a lo más igual por el destino que le aguardaba, y aun peor que ellos en la vida real, donde la injusticia impera entre los hombres. En 4,1 Qohélet no hace más que ampliar un poco su campo de observación: de la práctica y administración de la injusticia (3,16-17) pasa a la vida real de las víctimas de esas injusticias y atropellos. Y ¿qué es lo que ve? Violencia, opresión y lágrimas, absoluto abandono y desconsuelo. En este contexto ¿qué ventaja tiene el seguir vivos? Sabio tan mesurado como Jesús ben Sira dirá en unas circunstancias no tan graves como las que refleja Qoh 4,1: «más vale morir que vivir sin provecho, y el descanso eterno más que sufrimiento crónico» (Eclo 30,17; ver también 41,2s). El refrán castellano dice: «Mejor es morir que mal vivir».

Qohélet expresa, por tanto, en 4,2 el desahogo natural del hombre que sufre y considera el dolor como un estado antinatural [4].

3. Pero Qohélet va aún más allá en su apreciación y considera *mejor que los dos,* es decir, que los muertos que antes han vivido y que los vivos que todavía no han muerto y que están bajo la opresión y el sufrimiento, al que *aún no ha existido,* y da la razón de ello: *no ha visto las malas obras que se hacen bajo el sol,* por lo que ni siquiera ha tenido la posibilidad de sufrir las injustas opresiones que suceden en la vida.

¿A quién se refiere Qohélet al hablar del que aún no ha existido? Sin duda al que no ha nacido *todavía,* pero que un día nacerá; de ninguna manera hace alusión a la teoría de la preexistencia de las almas que todavía no se han encarnado y que posteriormente defenderá Orígenes [5].

Qohélet no llega, sin embargo, a maldecir el día de su nacimiento, como lo hizo Jeremías: «¡Maldito el día en que nací; el día que me parió mi madre no sea bendito!» (Jer 20,14); y también Job: «¡Muera el día en que nací!» (Job 3,3; cf. también vv.4ss); ni menos aún insinúa siquiera el suicidio [6].

Sentimientos semejantes a los de Qohélet en 4,2-3 los encontramos en la literatura griega y romana. Teognis dice: «De todas las cosas, la mejor para los hombres que han nacido sobre la tierra es el no haber nacido...» [7] También Sófocles hace decir al Coro: «No haber nacido es la mayor de las venturas» [8]. Y algo muy parecido leemos en M.T. Cicerón: «Para el hombre lo mejor de todo sería no nacer» [9].

[4] Cf Herodoto, *Historias*, I 31, Sófocles, *Antigona*, 461-464

[5] Cf Origenes, *Homil VII in Numeros*, 3 GCS 30,42 Segun S Leanza «la expresion 'qui ne ad conclusionem quidem vulvae carnalis venit' [de Origenes], significa 'Aquel que ni aun siquiera fue recluido en el seno materno', para distinguirlo del nacido abortivamente, al que también Orígenes hace alusión en el pasaje exegético, con referencia a Ecl 6,3» (*L'Esegesi di Origene*, 38)

[6] Cf D A Garret, *Qoheleth*, 163, D Lys, *L'Ecclesiaste*, 418s

[7] *Elegias*, 425-428, véase A Bonora, *Qohelet*, 102

[8] *Edipo en Colono*, 1225

[9] *Tusculanas*, I 48, en boca del personaje Marco

2. Ni exceso ni ausencia de trabajo, sino tranquilidad: 4,4-6

La nueva observación de Qohélet recae sobre un contenido nuevo con relación a lo anterior: *el trabajo* o actividad humana y sus connotaciones. Abiertamente opone Qohélet dos concepciones de la vida: una centrada exclusivamente en la acción, en el trabajo o laboriosidad; la otra en la contemplación o en el disfrute sabroso de una vida serena, de un estado de ánimo en paz.

4,4 Y observé también que todo trabajo y todo éxito en las empresas no es sino rivalidad entre compañeros.
También esto es vanidad y caza de viento.
5 El necio se cruza de brazos y se devora a sí mismo.
6 Mejor es un puñado con tranquilidad que dos puñados con trabajo y caza de viento.

4 «las empresas»: lit. «la obra» o «lo que se hace».

5 «a sí mismo»: lit. «su carne».

6 «un puñado»: lit. «una mano llena». Tanto *tranquilidad* (*nāḥat*) como *trabajo* (*ʿāmāl*) y *caza* (*rᵉʿūt*) dependen del adjetivo verbal *llena – llenas* (*mᵉloʾ*), incluido en *puñado*.

4,4-6. La segunda estrofa del conjunto 4,1-12 está marcada en su inicio y en su final, constituyendo una verdadera unidad. Comienza con un verbo típico de Qohélet, especialmente en este contexto: *Observé* (cf. 4,1 y 7), y termina con *y caza de viento* (*wᵉrᵉʿūt rūaḥ*), que forma una inclusión (4,4 y 4,6).

4. El campo de la nueva observación de Qohélet es el de la actividad o del trabajo en las relaciones interhumanas, especialmente de tipo comercial. Después de lo que acaba de proclamar Qohélet en 4,2-3, a saber, que es preferible el estado de los que no existen al de los que existen entre las desgracias y dificultades insuperables, no puede extrañarnos que Qohélet no cifre su ideal de vida (cf. v.6) en la actividad productiva o trabajo del hombre, sea del tipo que sea, aunque vaya acompañada del éxito. El sabio observador descubre que debajo de la actividad febril del hombre, que busca la riqueza y el prestigio en todo lo que emprende, se esconde una *rivalidad* agresiva que todo lo convierte en una lucha sin cuartel; en esta lucha ya no cuenta para nada lo que entre los hombres normalmente más se suele estimar: la amistad, el compañerismo. En todo hombre se ve un rival que hay que vencer; la vida es un estadio de competición y un campo de batalla.

Estas reflexiones no son pura retórica, sino un pálido reflejo de la vida real, como nosotros mismos podemos constatar, cuando lo que determina la escala de valores en una sociedad es el dinero, el poder, el éxito. Comprobamos así que la naturaleza del hombre es la misma en nuestro tiempo y en el de Qohélet; que los móviles que arrastran al hombre son los mismos, y que por ellos se pueden sacrificar los más altos sentimientos.

Por esto Qohélet concluye con gran sabiduría que también esto *es vanidad y caza de viento* (cf. 1,2.14). Así, de un plumazo y con su frase favorita,

descalifica Qohélet toda una concepción de la vida, sobre la que se construye el entramado tan complicado de la sociedad helenística y, en realidad, de la vida social de todos los tiempos.

5-6. El autor desarrolla de un modo muy original el pensamiento del v.4, la tesis que está en su trasfondo: la futilidad de una vida que gira en torno al afán por la productividad y el éxito a cualquier precio. La técnica del autor es la de proponer antitéticamente dos actitudes del hombre: una muy conocida en el ambiente sapiencial y reconocida como actitud reprobable: la del holgazán (v.5), y otra menos conocida, aunque no supone una novedad absoluta, pero que en este contexto adquiere un valor extraordinario porque la asume Qohélet y la contrapone a la concepción dominante: «Mejor es un puñado...» (v.6).

La sabiduría de todos los tiempos ha alabado al laborioso y ha reprendido al holgazán por su holgazanería y porque va seguro a la ruina. El libro de los Proverbios es fiel reflejo de esta sabiduría universal. Sobre la pereza y sus efectos podemos leer: «Mano perezosa empobrece, brazo diligente enriquece» (10,4); también: «la pereza desploma en el sueño, el holgazán pasará hambre« (19,15; ver además 21,25). Un proverbio que utiliza la misma expresión que Qoh 4,5 es Prov 24,33-34: «Un rato duermes, un rato descansas, un rato cruzas los brazos y descansas, y te llega la pobreza del vagabundo, la indigencia del mendigo». El necio de Qoh 4,5a se identifica con el holgazán o perezoso de Proverbios; los dos se cruzan de brazos y obtienen el mismo resultado: el estado de miseria. La expresión de Qohélet: *se devora a sí mismo,* no tiene más que una explicación; como dice S. Holm Nielsen: «El necio holgazán no consigue nada para comer, excepto su propia carne» [10].

En el v.6 queda, sin embargo, consignada la opinión de Qohélet. Él no aprueba la actitud de los que convierten la vida en una competición o *rivalidad entre compañeros,* es decir, en una pura actividad en busca del éxito, del poder y de las riquezas. Pero tampoco está de acuerdo con los necios y con los haraganes; ni el extremo de los unos: *dos puñados con trabajo y caza de viento,* ni el de los otros: *el necio que se cruza de brazos.* Él propone una vía media que es el ideal de la aurea mediocritas: *un puñado con tranquilidad* [11]. Este ideal está muy acorde con las recomendaciones de Qohélet sobre el disfrute de la vida que Dios nos da [12]. Parafraseando la palabra del evangelio: ¿de qué le sirve al hombre ganar el mundo entero si no consigue disfrutar de ello con tranquilidad y paz de espíritu? [13].

[10] *The Book,* 46.

[11] Cf. H.W. Hertzberg, *Der Prediger,* 114; N. Lohfink, *Kohelet,* 37b. No comprendo cómo A. Bonora puede decir que Qohélet «rechaza el ideal de la mediocritas» (*Qohelet,* 103).

[12] Cf. Introducción, IV 4: sobre las alegrías de la vida.

[13] K. Silva escribe en su sencillo comentario al Eclesiastés: «Nunca me olvidaré del pensamiento que aprendí hace muchos años: 'Renato gastó salud por tener dinero; luego gastó dinero por tener salud; mírenlo ahí, en su ataúd sin dinero y sin salud'» (*Eclesiastés,* 95).

3. *La compañía es preferible a la soledad: 4,7-12*

El tema central de esta sección gira en torno a los polos *solo-acompañado, dos-uno / uno-dos*. La soledad es una desgracia, como se ve con relación a la herencia y en momentos cruciales de la vida de un hombre.

4,7 Y observé otra vanidad bajo el sol:
8 Uno está solo sin compañero, sin hijos ni hermanos; sin embargo, trabaja sin descanso, no está contento con sus riquezas.
Mas «¿para quién trabajo yo y me privo de satisfacciones?».
También esto es vanidad y triste tarea.
9 Mejor dos que uno solo, puesto que tendrán una buena ganancia en su trabajo.
10 Porque si caen, uno levantará a su compañero; pero ¡ay del solo si cae y no hay otro que lo levante!
11 Además, si dos se acuestan juntos, se calientan;
uno solo ¿cómo se calentará?
12 Y si atacan a uno, dos juntos resistirán:
la cuerda de tres cabos no se rompe fácilmente.

7 «Y observé otra vanidad»: lit. «y observé otra vez la vanidad» (cf. v.1).

8 «sin hijos...»: lit. «ni siquiera hijo... ». «trabajar sin descanso»: lit. «no hay fin para todo su trabajo». «no está contento»: lit. «ni siquiera sus ojos [en sing. con *Qeré*] se hartan».

9 «mejor»: lit. «mejores» en concordancia con dos.

10 «si caen»: es decir, si cualquiera de ellos cae, interpretando a *yippolū* como partitivo (cf. R. Gordis, *Koheleth – the Man,* 242; Ch.F. Whitley, *Koheleth,* 43). «¡ay!»: *ʾîlō* es «una combinación de dos palabras *ʾî lō. ʾî* está en lugar del antiguo *ʾōy»* (Ch.F. Whitley, *Koheleth,* 43).

12 «Si atacan a uno»: lit. «si [¿alguien?] lo ataca a uno». «resistirán»: lit. «estarán firmes frente a él».

4,7-12. En cuanto a que estos versos formen una unidad generalmente hay convergencia de pareceres. La repetición de las fórmulas del v.7 (cf. 4,1a aquí casi literalmente) marca el comienzo; la frontera de 4,13, que da inicio a otra perícopa, indica que 4,12 es el final. El centro lo ocupa el v.9 con un proverbio de estilo «mejor es... que». El tema del trabajo en vv.8-9 sirve de empalme con la sección anterior. Como hemos indicado en la primera introducción a 4,7-12, la antítesis *uno-dos / dos-uno* y su significación: *soledad-compañía,* hacen que el contenido de 4,7-12 sea muy consistente y uniforme.

7. Es notable la insistencia de Qohélet en este capítulo por presentar sus enseñanzas como fruto de observaciones personales (cf. 4,1.4 y 15). Esto no quiere decir que Qohélet sea el descubridor de tales enseñanzas, aunque lo pueda ser de algunas, sino que todo lo que afirma ha pasado por la criba de la reflexión personal. Realmente Qohélet no es un mero repetidor o transmisor de lo que otros sabios antes que él han observado.

Otra vanidad: porque en v.4 ya ha hablado de algo que ha merecido su veredicto de que es *vanidad.* Tanto en v.4 como en vv.8 y 16 el dictamen

negativo de *vanidad* sigue a la constatación de lo observado; en v.7, sin embargo, la aseveración de *vanidad* precede prolépticamente a lo que va a considerar como vano y tarea triste (v.8). También repite la fórmula *bajo el sol* con el mismo sentido de ámbito humano espacial y temporal (cf. 4,1 y 1,3).

8. El verso explicita con muchos detalles el contenido de la nueva observación de Qohélet, que se concentra en el caso del hombre solitario, colmado de riquezas y dominado por la pasión del trabajo. Esto sorprende a Qohélet que, transformado en ese personaje, se interroga a sí mismo sobre el sentido de su vida, tal como la vive.

Uno está solo: es el personaje único y, por tanto, central de toda la escena. La acumulación de monosílabos en este verso tal vez sea la mayor de todo el libro; está muy acorde con el tema. *Sin compañero*: sin un segundo como él; no tiene por qué referirse a la carencia de esposa o a su posible soltería, pues, como acertadamente comenta A. Lauha: «*šny*, 'el segundo', 'el otro', designa al compañero o camarada; de ninguna manera se relaciona la palabra con la esposa, ni con el hijo o el hermano, que son nombrados inmediatamente después» [14].

Trabaja sin descanso: es lo que llama la atención de Qohélet, porque no consigue comprender las motivaciones de tal actitud. Él apunta una: *no está contento con sus riquezas*, o, como dice la metáfora: *sus ojos no se hartan*. Ya tiene más de lo que necesita, pero las ansias de poseer más y más son desmedidas, y él ni las puede saciar ni controlar. Sólo un parón en seco, un frenazo le hace reflexionar. Naturalmente se trata de una ficción de Qohélet, pero muy elaborada. La pregunta retórica en primera persona lleva implícita la respuesta. *¿Para quién trabajo yo y me privo...?* No tiene a nadie en el mundo por el que deba preocuparse: la hipótesis es que *está solo* y sin herederos. Realmente su manera de comportarse con relación al trabajo y a los frutos de ese trabajo: las riquezas, es la propia de un insensato. Por esto Qohélet concluye el verso 8 con la sentencia: *También esto es vanidad* (cf. v.7), con la elocuente añadidura: *y triste o mala tarea* (cf. 1,3), pues es un trabajo sin finalidad justificada.

9-12. En v.8 podría ponerse el término de la reflexión de Qohélet, pues los dos versículos 7-8 en sí mismos tienen sentido completo y están enmarcados por el juicio de *vanidad.* Pero también se puede pensar que 4,9-12 alarga la reflexión sobre las desventajas del *uno solo,* completándola con las ventajas de estar bien acompañados.

Suena a proverbio o tesis lo de *mejor dos que uno solo* (v.9), y además lo es, ya que formula lapidariamente el pensamiento de Qohélet. Ya hemos visto lo que opina sobre el solo que no sabe programar su trabajo ni disfrutar debidamente de su fortuna (cf. v.8); ahora vamos a ver por qué según Qohélet la compañía (*dos*) es mejor que la soledad (*uno solo*).

No creo que Qohélet pretenda aducir las mayores o más fuertes razones

[14] *Kohelet,* 89.

para probar «su tesis», las que aduce solo son selectivas, a modo de ejemplos La primera esta tomada del medio comercial y es evidente por si misma *tendrán una buena ganancia* (v 9b), es decir, dos ganaran más que uno Las tres siguientes pertenecen a la casuística, están sacadas de la vida real y se presentan como posibles ejemplos En el verso 10 se nos presenta el primero en el caso de que dos caminen juntos, si uno de ellos cae, su compañero lo levantara *Pero ¡ay del solo si cae* malamente[1], por ejemplo, en un pozo, en una sima o se despeña, ¿quién lo va a levantar o quien irá a pedir auxilio? Éste es el célebre *¡ay del solo!*, que se refiere a la circunstancia explicada, pero que tantas aplicaciones puede tener en la vida

El segundo ejemplo en v 11 nos traslada a un día muy frio de invierno, ya sea en una hospedería o a cielo abierto, el modo natural de calentarse por las noches, si se quiere dormir, es acostarse al menos dos juntos en el mismo lecho Aunque aquí no se trata de marido y mujer, es bueno recordar el ejemplo de David ya viejo, que «por mas ropa que se le echaba encima, no entraba en calor», por lo que tuvieron que buscarle una joven doncella, Abisag la sunamita, para que al dormir juntos, le diera calor (cf 1 Re 1,1-4) [1] *Uno solo,* sin embargo, *¿cómo se calentara?*

El tercer ejemplo esta en v 12a *Si atacan a uno, dos juntos resistirán* Es claro que en caso de ataque o de agresión el numero tiene una gran importancia Más fácil resistirán dos el ataque de uno o de varios que uno en solitario Es verdad que la union hace la fuerza

Qohelet termina esta breve disertación sobre las ventajas del «dos mejor que uno» con un proverbio que contiene el numero tres el uno y el dos llaman al tres Probablemente ésta ha sido la razon de por qué Qohelet aduce este proverbio en este lugar, ya que el número tres no se explica por el contexto de otra manera, aunque el sentido de él sí parece que cuadra con el razonamiento general La cuerda puede constar de un solo cabo o hilo retorcido, por ejemplo, la de un instrumento musical, o de más de uno Lógicamente una cuerda será tanto más resistente cuanto este hecha de más hilos o cabos, que es lo que el proverbio de 4,12b subraya *la de tres no se rompe fácilmente*

Las ideas que desarrolla Qohelet en 4,9-12 son tan comunes que no se pueden llamar originales Probablemente si hicieramos un recorrido por los testimonios literarios antiguos, encontraríamos mas de un pasaje que podríamos llamar paralelo Así se ha encontrado en la epopeya babilónica de Gilgamés pasajes que, aunque muy retocados por estar incompletos, se parecen a nuestro texto «Si uno se queda solo, no puede vencer, pero dos sí pueden Extraños dispersan sus fuerzas, amigos las aúnan Un camino cortado a pico uno solo no lo puede recorrer, pero dos ayudándose, lo

[1] D Buzy, recuerda en su comentario «A quien se extranase de esta familiaridad [dormir dos en una misma cama], se recordara que hace tal vez menos de un siglo en ciertas provincias de Francia y de Europa las camas de la posada recibian hasta cuatro viajeros, dos en la cabeza dos a los pies cruzados en sentido opuesto» (*L'Ecclesiaste,* 228) Yo tambien he conocido esta misma costumbre en Espana hace menos de medio siglo

pueden Una cuerda triple no se puede romper Más fuertes que su padre son dos leones jóvenes»[16] Asimismo este otro texto también de Gilgamés dice «Un navío remolcado no zozobrará, porque un cabo triple nadie lo puede romper»[17]

4 *Joven pobre y sabio frente a rey viejo y necio 4,13 16*

Algún autor ha llamado a esta perícopa *puzzle* o rompecabezas[18] y no le faltan motivos, como se puede comprobar si se repasa un poco la complicada historia de su interpretación[19] Los más hablan de dos personajes el rey viejo y el joven advenedizo[20], algunos pocos de tres el rey viejo y dos jóvenes que acceden al trono sucesivamente[21] En cuanto al intento de identificación de estos dos o tres personajes vale lo de R Kroeber «Es inútil buscar identificaciones históricas»[22] La perícopa es más bien un ejemplo parabólico[23], o «un apólogo sobre el poder»[24], que nos hace pensar en historias parecidas a las de José en Egipto En ella hay tres centros de atención el rey o persona que gobierna y su camarilla, el joven contrincante con sus circunstancias y, como telón de fondo, la multitud sin nombre, la masa popular gobernada por uno u otro, que unas veces vitorea a favor y otras vocifera en contra, pero que siempre sufre las arbitrariedades del poderoso de turno y su mal gobierno

4,13 Más vale joven pobre y sabio que rey viejo y necio, que no sabe ya dejarse aconsejar
14 Pues salió de la cárcel para reinar, aunque durante su reinado había nacido pobre
15 Observé que todos los vivientes, que caminan bajo el sol, estaban de parte del joven, el segundo, que ocupó su lugar,
16 Era innumerable el pueblo, todos aquellos a cuyo frente estaba Tampoco los que vengan detrás se alegrarán de él
Pues también esto es vanidad y caza de viento

14 «la carcel» *bet hāsūrîm hasurîm* = *hăʾasūrîm* (cf Ges -K , 35d), esta es la sentencia comun Sin embargo, M J Dahood opina que en *hāsūrîm* subyace la raiz ugaritica *srr* que significa algo asi como «intestino», aplicado aqui al seno materno

[16] R Labat, *Les religions du Proche Orient*, Paris 1970, 177 179 tablilla IVª, col 5ª-6ª y tablilla Vª, col 2a, cf J de Savignac, *La sagesse*, 322
[17] Citado en R Tournay, RB 75 (1968) 138, cf A Barucq, *Eclesiastes*, 94
[18] Cf C C Torrey, *The Problem*, 175
[19] Resumenes de esta historia mas que compleja pueden verse en A L Williams, *Ecclesiastes*, 56s, H W Hertzberg, *Der Prediger*, 116-118, F Ellermeier, *Qohelet* I/1, 217-228
[20] Cf R Kroeber, *Der Prediger*, 138, O Loretz, Gotteswort, 147, L Di Fonzo, *Ecclesiaste*, 193b, A Barucq, *Eclesiastes*, 95s
[21] Cf R D Schunck, *Drei Seleukiden* [un resumen de el en S Breton, *Qoheleth*, 46], N Lohfink, *Kohelet*, 39a, *melek*, 539, A Bonora, *Qohelet*, 103
[22] *Der Prediger*, 138 Asi se ha de juzgar el intento de K S Schunck en *Drei Seleukiden*
[23] Cf J Steinmann, *Ainsi*, 70, L Di Fonzo, *Ecclesiaste*, 193b, y J A Loader, *Polar*, 24
[24] Como la llama G Ravasi (*Qohelet*, 191)

«sale del seno materno» (cf. *Qoheleth and Northw* 356s) Con modificaciones importantes siguen esta orientación F Piotti (cf. *La lingua*, 190s) y Ch F Whitley (cf. *Koheleth*, 45s)

15 «ocupó su lugar» lit «se levantó en lugar de él»

4,13-16. Estamos en el segundo bloque del que consta el cap.4, después del primero (4,1-12) El tema principal de la perícopa, según palabras de N. Lohfink, gira en torno a «la veleidad del favor popular y las vicisitudes de la fortuna en la cima de la política» [25].

13. La sentencia tiene forma proverbial y pertenece al mismo género literario que los versos precedentes 6 y 9: «más vale... que», o «mejor es. . que». En el verso se introduce un nuevo tema· el enfrentamiento entre *el joven pobre* y el *rey viejo*. No es un simple choque generacional, sino algo más trascendente, que afecta al gobierno de los pueblos.

No todas las circunstancias del joven hacen presagiar una victoria sobre el rey que gobierna. El ser *pobre* es un factor muy en contra, ya que en la lucha por el poder se necesita mucho dinero tanto para la defensa como para el ataque, y para comprar, si fuere necesario, a los partidarios del enemigo. *La juventud* es un valor ambiguo frente a la vejez. A favor suyo está el tiempo; en contra la falta de experiencia, tan decisiva ésta para el buen gobierno. Pero en nuestro verso 13 se habla de un tercer factor que es decisivo· el joven *es sabio*, el rey anciano *necio*. Y digo factor decisivo no tanto por la sabiduría del joven cuanto por la necedad del rey viejo; necedad que no se suple con la sabiduría de los consejeros, ya que, como Qohélet dice, el rey viejo y necio *no sabe ya dejarse aconsejar*. El buen gobernante demuestra que lo es si se rodea de consejeros competentes [26] y sabe discernir bien entre unos y otros consejos.

14. El verso empalma directamente con el anterior. Mantenemos que el sujeto es el mismo joven sabio, no el rey viejo [27]; únicamente así tiene sentido el proverbio de v.13.

A las dificultades del joven pretendiente frente al rey viejo, mencionadas ya en el comentario al v.13, a saber, el ser joven y pobre, se añade además otra nueva· la del encarcelamiento. Ésta en realidad ya ha sido superada, pues se dice que *ha salido de la cárcel* y que ha salido *para reinar*. Como dijimos anteriormente no tenemos por qué identificar históricamente a este joven que de la cárcel sube al trono. Se trata de un paradigma que se ha repetido muchísimas veces a lo largo de la historia en las luchas por el poder. En estos casos lo que primero era un obstáculo, se convierte después en un argumento

[25] *Kohelet*, 39a

[26] Como lo demostro David en la rebelion de su hijo Absalón Él eligio a su amigo y fiel Jusay e hizo que se enfrentara al sabio consejero de Absalon Ajitófel, ganando así la partida a su hijo y conservando el reino (cf 2 Sam 15,30-37, 16,15-17,24) Un ejemplo algo diferente es el del insensato Roboán, hijo de Salomon, que desprecio el consejo acertado de los ancianos y siguió el de los jovenes insensatos como él (cf 1 Re 12,1-17) Ver lo que a proposito de los consejeros del principe escribe N Maquiavelo en *El principe*, XXII

[27] La segunda sentencia la defiende, por ejemplo, D A Garret, (cf *Qoheleth*, 164) en contra de la mayoría de los autores

a favor: el haber sido perseguido, se entiende que por razones políticas, es timbre de gloria y aureola honorífica ante las masas deseosas siempre de cambios, ya que razonablemente esperan mejorar la situación. Así se explica la carrera meteórica ascendente de este joven astuto (sabio), que se considera predestinado de la cuna al trono.

15-16. Los dos versos finales de la perícopa explican las causas de la rápida ascensión del joven sabio. Qohélet desde su puesto privilegiado de observación nos da su versión, la interpretación que él hace de unos hechos que suceden con bastante frecuencia en la vida de un hombre. La muchedumbre, los individuos convertidos en masas, *todos los vivientes que caminan bajo el sol*, o *el pueblo innumerable* [28], se ponen de parte del cambio, favorecen las pretensiones del joven, hasta ahora *el segundo* [29] después del rey, pero que llega a «ocupar su lugar», que es el trono naturalmente.

Al principio todo marcha felizmente y el pueblo innumerable parece que está contento, por lo que siguen estando de parte del joven ya rey, al que le siguen. Pero en v.16b se opera un cambio brusco en la narración. *Tampoco los que vengan detrás se alegrarán de él*: la expresión es indudablemente temporal, pero queda la duda de si estos que vienen detrás, o los últimos, son contemporáneos del nuevo rey o no. Si son contemporáneos, la desilusión es mayor; si no lo son, el desengaño se suaviza un poco; en los dos casos la enseñanza es la misma: No son de fiar ni las promesas de los que acceden al poder, ni el ruidoso apoyo popular. Después de un tiempo más o menos largo el nuevo poder, que se había presentado como el remedio de todos los males, o al menos así lo había supuesto el pueblo que se puso a su lado y lo aclamó, vuelve a ser el opresor de siempre, el explotador; por esto *tampoco ellos se alegrarán de él*. El pueblo volverá a clamar en contra del poder establecido o apoyado por él mismo, y a esperar un nuevo libertador [30].

Esto es un empezar de nuevo y un nunca acabar. ¡Cuánta razón tiene Qohélet al terminar la perícopa con su cantilena conocida: *También esto es vanidad y caza de viento!* (cf. 1,17 y 2,22).

[28] Nosotros diríamos *todo el mundo*, sin necesidad de tener que explicarlo como «una hipérbole oriental perdonable» (A L Williams, *Ecclesiastes*, 55)

[29] Existe entre los autores un verdadero desconcierto sobre la significación de este 'segundo', A Fernández escribe «En 4,15 crea no poca dificultad la voz *hšn'* interpretado generalmente segundo en orden de tiempo Si nosotros empero lo consideramos como una simple versión del arameo *tinyānā* (Syr *trayānā*), que encierra con frecuencia la noción de *segundo en autoridad* («the second in command»), obtenemos desde luego un sentido satisfactorio para este oscuro pasaje» (*¿Es Eclesiastes*, 45) H W Hertzberg lo considera como «el segundo», después del rey, aunque no cree que llegue a reinar (cf *Der Prediger*, 116)

[30] E Glasser interpreta el pasaje de otra manera, al menos en parte, por su originalidad transcribimos aquí lo principal «Qohélet considera que este cambio político es bueno para los contemporáneos del joven monarca ellos se alegrarán con relación a él Pero éste se produce demasiado tarde para las generaciones anteriores que han soportado el mal gobierno, y como el nuevo rey no es inmortal, las generaciones futuras no se aprovecharán de él Se trata, pues, de una excepción afortunada, cuya posibilidad se reconoce gustosamente, pero que no modifica fundamentalmente las constataciones hechas en 3,16-4,3» (*Le proces*, 82)

V SOBRE EL CULTO, LAS INJUSTICIAS Y LA RIQUEZA (4,17-6,9)

Sobre este bloque hemos de repetir lo que afirmamos a propósito de 3,16-22 y 4,1-16 Las razones que nos mueven a considerarlo en un capítulo son solamente de carácter práctico [1] Distinguimos claramente tres unidades temáticas 1) sobre el culto o la religión (4,17-5,6), 2) sobre la práctica de la injusticia institucionalizada (5,7-8) y 3) sobre los bienes y riquezas (5,9-6,9)

1 *Sobre el culto y la religión 4,17-5,6*

Llegamos a una perícopa que puede sorprender a más de uno, puesto que no concuerda con la concepción estereotipada que vulgarmente se tiene de Qohélet Se han expresado tantos juicios negativos y aberrantes sobre Qohélet, hombre de fe y religioso, que, al leer ahora esta perícopa, nos parece que estamos leyendo a otro autor Se ha repetido hasta la saciedad que Qohélet no se distingue por su espíritu religioso, que no es un hombre especialmente piadoso, aunque jamás se ha puesto en duda su fe en Dios Sí se ha discutido y se discute sobre el verdadero concepto que de Dios tenía Qohélet, llegándose a afirmar que el Dios de Qohelet no es el Dios de Israel y lo contrario [2] La perícopa 4,17-5,6 es fundamental para toda esta controversia, porque en ella podemos descubrir cuál es para Qohélet la actitud adecuada del hombre ante Dios El culto verdadero a Dios es algo muy serio para Qohélet por la concepción tan profunda que tiene de su trascendencia y, por consiguiente, de la religiosidad auténtica del hombre

4,17 Vigila tus pasos cuando vas a la casa de Dios
acercarse para escuchar vale mas que el sacrificio que ofrecen los necios
que no saben siquiera hacer el mal
5,1 No te precipites con tu boca ni se apresure tu corazon a proferir una palabra ante Dios
Porque Dios esta en el cielo y tu en la tierra
Por tanto sean tus palabras contadas
2 Porque el sueño proviene de las muchas preocupaciones
y en las muchas palabras se escucha al necio

3 Cuando hagas un voto a Dios, no tardes en cumplirlo,
porque no le agradan los necios, lo que prometes, cúmplelo
4 Mejor es que no hagas voto alguno, que lo hagas y no lo cumplas

[1] A G Wright considera 4,17 6,9 como un bloque unitario con un titulo generico «Uno puede perder lo acumulado», pero sus argumentos son muy frágiles (cf *The Riddle* [1968] 325 328s, [1980], 40) Mas aceptable nos parece la opinion de R E Murphy que titula el bloque 4,17-6,9 «Varia [dos] Instrucciones y una reflexion» (*Wisdom* 128, y mas desarrollado en pp 138s) Los autores generalmente tratan las pericopas que componen el bloque 4,17 6,9 independientemente unas de otras, sin que se de unanimidad en la delimitacion de las mismas

[2] Cf L Gorssen *La coherence*, la orientacion del comentario de A Lauha es muy negativa Cf Excursus V sobre Dios y el temor de Dios

5 No permitas que tu boca te haga caer en pecado,
ni digas después ante el mensajero que fue por inadvertencia
No sea que se irrite Dios por lo que dices y destruya la obra de tus manos
6 Pues en la multitud de sueños y vanidades, hay realmente muchas palabras
Tu, en cambio, teme a Dios

4,17 «tus pasos» segun el TH, el Q *rglk* es singular «tu pie» o «tu paso» M J Dahood explica la confusion de algunos manuscritos y versiones que leen el singular, porque «en tiempos postexilicos la tendencia general favorecio la *scriptio plena»*, aunque se tratara del singular (*Canaanite-Phoen* , 39) Asi que no es necesario cambiar el TM «acercarse» sobre las propuestas de interpretacion de *qārob* como infinitivo simplemente «acercarse», como infinitivo que hace las veces de un imperativo «acercate», o como un adjetivo «mejor o mas digno de alabanza» (cf R Gordis, *Koheleth – the Man,* 247) «vale mas que» En el contexto se tiene que suplir (cf Ges -K , 133e) «que el sacrificio que ofrecen los necios» lit «que los necios ofrezcan un sacrificio», donde el verbo en infinitivo (*tēt*) va acompañado de un sujeto (*los necios*) y de un objeto (*un sacrificio*), (cf Ges -K , 115h i)

5,2 «el sueño proviene de las muchas preocupaciones» lit «el sueño viene con la mucha preocupacion» Como parece que la sentencia no es coherente con el contexto, algunos autores se ven en la necesidad de proponer modificaciones al Texto hebreo Asi P Jouon lo modifica de tal manera que hace que diga «Porque la 'locura' (se encuentra) en la multitud de los 'pensamientos', y los propositos insensatos en la multitud de las palabras» (*Notes philologiques* [1930], 421) «se escucha al necio» lit «la voz del necio»

3 M J Dahood explica las variantes en las versiones griegas (cf BH), porque «los traductores trabajaban con un texto defectivo, de otra manera no se explica que hayan cambiado el original ʾt por ʾth» (*Canaanite Phoen* , 39s) A Lauha prefiere la lectura ʾatta (cf *Kohelet,* 96)

5 «no permitas» segun Ch F Whitley «*ntn* tiene aqui el sentido de 'conceder, permitir'» (*Koheleth,* 48) «te» lit «a tu carne», que esta por el hombre entero, es decir, por el pronombre personal «te haga caer» la forma contracta *lahᵃtîʾ* esta por *lalahᵃtîʾ* (cf Ges -K , 53q) «no sea que» o «para que no» *lāmmah* equivale al clasico *pēn* (cf M J Dahood, *Canaanite-Phoen* , 195)

6 Son innumerables las hipotesis que se han formulado sobre 5,6a (cf Ch F Whitley, *Koheleth,* 49s) «hay en verdad» consideramos que la *waw* tiene un sentido enfatico «mas, en cambio» la particula *kî* esta empleada aqui con sentido adversativo, el pronombre personal *tu* probablemente se encontraba en el original *ʾatta* por *ʾet* (cf versiones y A Lauha, *Kohelet,* 97) En absoluto se podria mantener la preposicion de acusativo *ʾēt* y el pronombre *tu,* contenido en el imperativo *yʿrāʾ* = *tu* teme

4,17 5,6 Esta pericopa es breve en palabras, pero muy densa en su contenido Trata en primer lugar de algunos actos de culto que el hombre piadoso puede tributar a Dios en el templo, especialmente de los sacrificios (4,17), después de las palabras que el hombre dirige a Dios o de la oracion (5,1-2) y por último de los votos y promesas que se hacen a Dios (5,3-6)

4,17 Qohélet habla directamente con el hombre piadoso y se dirige a el

en segunda persona [3]. El estilo es el propio de los maestros de sabiduría: avisa de los peligros que hay que evitar e indica cuál es la actitud correcta que hay que adoptar.

Vigila tus pasos: Fórmula admonitoria que equivale a «ten cuidado», «presta mucha atención», bien sea porque es muy peligroso lo que se emprende o porque es de mucha trascendencia. En el caso presente es claro que se trata de subrayar la importancia de lo que sigue.

Cuando vas a la casa de Dios: Para un israelita *la casa de Dios* por antonomasia es el Templo de Jerusalén, como expresamente se dice en Esd 1,4: «La casa de Dios que está en Jerusalén» (cf. también Dan 1,2); pero puede referirse a cualquier lugar sagrado donde se tributa culto legítimo a Dios, como se desprende de Jue 18,31: «Mientras estuvo en Silo la casa de Dios».

Ir a *la casa de Dios* o templo no es ir a un sitio cualquiera ni para cualquier cosa; se va a un lugar que se sabe sagrado, donde el individuo se puede poner en comunicación con lo divino, con Dios mismo. Esto lo sabe muy bien Qohélet, que es un judío creyente de verdad. Por esto mismo él cree que dirigir los pasos o dirigirse a la casa de Dios es algo de suma importancia, que hay que hacerlo a conciencia y con el máximo respeto. No creo que en 4,17a se refleje el miedo ante lo sagrado [4], sentimiento por lo demás muy común en el ámbito en que se movía Israel (cf. Ex 19,2; Núm 17,28; 1 Sam 6,19-21; 2 Sam 6,6-10); sino más bien el respeto que le merece todo lo relacionado con el trato con Dios, como va a especificar a continuación, al criticar el falso culto que practican los necios.

Cuando en el templo se celebraba la liturgia en general y la de los sacrificios rituales en particular según el espíritu debido, la comunidad de creyentes que participaba en ella y los individuos creyentes, como miembros vivos de esa comunidad, renovaban explícita o implícitamente los compromisos que implicaba su fe en Dios, hacían presente el pacto o alianza del pueblo con Dios, con las implicaciones necesarias en la vida social. Se daba y se sigue dando una verdadera correspondencia entre el culto sincero a Dios y la vida real en medio de la comunidad o sociedad. Por esto cualquier desequilibrio en un ámbito se reflejaba necesariamente en el otro. Era imposible vivir cometiendo injusticias y celebrar debidamente el culto divino. Si se cree en un Dios, Creador y Señor de todo, que conoce todo lo que se hace y se maquina entre los hombres, es imposible creer que se le puede engañar, ofreciendo sacrificios rituales, como señal de reverencia y sumisión a sus mandatos, y a la vez practicar entre los hombres lo que él tanto abomina y detesta, la injusticia social. Así se comprende con cuánta razón alzaron su poderosa voz los profetas en contra del falso culto, aquél que practicaban los injustos y malvados de su tiempo, para sacarlos de su grave

[3] Aquí aparece por primera vez en Qohélet el discurso en segunda persona

[4] No opina de la misma manera A Lauha en *Kohelet*, 98

error, ya que Dios no acepta ofrendas de manos inicuas (cf. Os 8,13; Amós 5,21-24; Is 1,10-17; Jer 7,4-15.21-22; etc.) [5].

Dios no tiene necesidad de sacrificios y menos si vienen de un pueblo injusto (cf. Sal 50). Lo que él quiere, según el testimonio unánime de los profetas, es una vida según justicia: «Porque quiero lealtad, no sacrificios; conocimiento de Dios, no holocaustos» (Os 6,6, citado en Mt 9,13 y 12,7; cf. Amós 5,21-25; Miq 6,6-8). La vida según justicia se identifica con seguir la voluntad del Señor, manifestada en las palabras autorizadas de sus enviados, en «escuchar su palabra», que resuena por todas partes y de mil maneras. Son reveladoras las palabras del profeta Samuel a Saúl, que ha desobedecido la orden del Señor: «¿Acaso se complace el Señor en los holocaustos y sacrificios, como en escuchar la palabra del Señor? Mejor es escuchar que sacrificar, la docilidad que la grasa de carneros» (1 Sam 15,22; cf. también Jer 7,22-28).

Sin embargo, no se puede concluir a la ligera que Dios rechaza toda clase de culto. Esto sería simplemente no haber entendido la crítica de los profetas. El culto no contaminado con la injusticia es agradable al Señor. De éste tratan partes muy importantes de la Ley, los Profetas, los Salmos y los Sabios. Pero siempre deberá quedar claro que hay una escala de valores, como lo dice un sabio: «Practicar el derecho y la justicia Dios lo prefiere a los sacrificios» (Prov 21,3).

Ahora podemos comprender en su justa medida las palabras de Qohélet en 4,17b: *Acercarse para escuchar vale más que el sacrificio*. El vocabulario mismo nos es familiar. Acaba de hablar el autor en 4,17a de la visita a la casa de Dios; el acercarse parece, pues, que dice relación directa a esa visita al templo. La acción de escuchar nos recuerda los pasajes de 1 Sam 15,22 y de Jer 7,23 que hablan de «escuchar la palabra» y «la voz del Señor» respectivamente. Esto supone una actitud profundamente respetuosa y religiosa de apertura y docilidad del creyente ante la presencia del Señor.

Lo que acabamos de decir es válido para todo sacrificio que es agradable al Señor, porque en él se cumplen todas las garantías que exigen las normas más rigurosas. Pero Qohélet en 4,17b introduce un elemento nuevo: se trata del sacrificio ofrecido por *los necios*. La necedad del necio afecta al mismo sacrificio, ya que lo que se valora no es la víctima en sí: un toro, un cordero, etc., sino la actitud del oferente, en este caso *los necios, que ni siquiera saben hacer el mal*. Dentro de lo negativo todavía el juicio es benigno, pues no afirma Qohélet que los necios sean unos malvados, sino sólo unos inconscientes. Existe una controversia en torno a 4,17c que, en parte, hemos apuntado en

[5] Comentando a Is 1,10ss, escribe L Alonso Schokel «En estos pleitos el Señor plantea una cuestión central· la relación entre culto y justicia social, no se trata de dos problemas o dos actividades, sino que el problema está en su relación El texto es claro mientras que el pueblo vive en la injusticia, todo el culto está viciado, será un intento perverso de composición (en términos de Ben Sira, un intento de soborno Eclo 35,14s)» (*Profetas I*, Madrid 1980, p 119)

las notas filológicas. Nosotros nos alineamos con los que atribuyen a Qohélet en 4,17c un cierto aire de ironía [6].

5,1-2. Después de que Qohélet ha puesto en guardia al que visita la casa de Dios y de que le ha manifestado cuál deber ser, en su opinión, la actitud fundamental del fiel ante Dios: actitud de escuha y de docilidad (4,17), recomienda en estos dos versos el uso medido de las palabras dirigidas a Dios. Formalmente el verso 2 es la justificación del verso 1 (*porque: kî*).

Por 4,17 se puede suponer que el tú o persona a quien se dirige Qohélet en 5,1 está en «la casa de Dios»; pero no es necesario interpretar los versos como una secuencia temporal. 5,1 y los versos siguientes tienen valor por sí mismos, ya se realicen las operaciones en el templo de Dios o en otro lugar cualquiera.

El tema que une los vv.1-2 es el uso de *la palabra*. Qohélet recomienda la tranquilidad y mesura en el hablar ante Dios, frente a la precipitación y el apresuramiento en el mucho hablar, que sería actitud propia del necio. Pues Dios se merece el máximo respeto y no tiene necesidad de largos discursos para estar adecuadamente informado.

La escena que Qohélet imaginativamente tiene delante parece ser la de los orantes en el templo, que recitan muy de prisa muchas y largas oraciones o discursos, mucha palabrería (*no te precipites con tu boca*), sin coordinación ni sentido (*ni se apresure tu corazón*). Como si Dios no supiera nada y fuera necesario informarle con nuestras propias palabras. Esto es lo que creían los sacerdotes de Baal en la escena del monte Carmelo (cf. 1 Re 18,21-29) y probablemente era una creencia muy extendida en el pueblo. Jesús mismo dijo: «Al orar, no charléis mucho, como los paganos, que se imaginan que por su palabrería van a ser escuchados. No seáis como ellos» (Mt 6,7; cf. Eclo 7,14). El consejo de Qohélet, sin embargo, es sabio: *sean tus palabras contadas*: ni más ni menos, las precisas. La cara opuesta de este consejo aparece en v.2b: *en las muchas palabras se escucha al necio,* que tiene todas las apariencias de ser un proverbio conocido, por lo que es aducido por Qohélet como prueba de su razonamiento.

Sin duda que Qohélet conocía ejemplos de orantes modelo. Todos los grandes personajes que desfilan por las páginas de la Sagradas Escrituras se dirigen al Señor, su Dios, en momentos importantes de sus vidas. Para poner un solo ejemplo, es conmovedor el de Ana, la que sería la madre de Samuel, según se nos narra en 1 Sam 1. Ella derrama su corazón ante el Señor y Elí, el sacerdote, observa el movimiento de sus labios: «Como Ana hablaba para sí, y no se oía su voz aunque movía los labios, Elí la creyó borracha y le dijo: ¿Hasta cuándo te va a durar la borrachera? A ver si se te pasa el efecto del vino. Ana respondió: No es así, señor. Soy una mujer que sufre. No he bebido vino ni licor, estaba desahogándome ante el Señor. No creas que esta

[6] Cf. N. Lohfink, *Warum ist der Tor»*; F. Ravasi, *Qohelet,* 196 nota 2.

sierva tuya es una descarada; si he estado hablando hasta ahora, ha sido de pura congoja y aflicción» (1 Sam 1,13-16). Y el Señor oyó su oración (cf. 1 Sam 1,20-28).

Es verdad que también Qohélet puede leer en Habacuc: «El Señor está en su santo templo: ¡Silencio en su presencia!» (2,20), y en Sofonías: «¡Silencio en presencia del Señor!» (1,7); pero este silencio que reclaman los profetas ante Dios no es más que la exprexión de una sublime confesión de la grandeza y trascendencia divinas por parte del hombre que se siente muy pequeño ante la majestad divina. Qohélet está plenamente de acuerdo con esta visión de Dios y lo expresa no tan poéticamente como los profetas, sino a su manera, como vemos en seguida.

La razón última y de más peso que fundamenta la actitud tan respetuosa de Qohélet ante Dios la formula él con una sentencia lapidaria: *Dios está en el cielo y tú en la tierra*. El contenido no es original, la unión de los dos extremos y su expresión sí; compárese si no con lo que confiesa el salmista: «El cielo pertenece al Señor, la tierra se la ha dado a los hombres» (Sal 115,16). Ciertamente Qohélet quiere subrayar la diversidad irreconciliable que existe entre el ámbito o mundo de Dios y el ámbito o mundo de los hombres. Dios y su mundo son absolutamente inalcanzables por el hombre, aunque éste viva siempre bajo la tentación de querer atraparlos con las manos o con el pensamiento, y así llegar a ser como Dios (cf. Gén 3,5.22). Pues «Dios es Dios y no hombre» (Os 11,9; cf. Is 31,3; Ez 28,2.9), o, como leemos en Job: «Dios es más grande que el hombre» (33,12). Con todas estas expresiones los autores sagrados quieren decirnos lo que nosotros entendemos por trascendencia absoluta de Dios con relación al hombre. Lo más frecuente es que recurran a la imagen espacial vertical del arriba y abajo: el arriba o cielo siempre está reservado a Dios; el abajo (abismo y tierra) a sus criaturas, especialmente al hombre.

Tradicionalmente en Israel el cielo se ha considerado siempre la morada del Señor. En Dt 26,15 leemos: «Vuelve los ojos desde tu santa morada, desde el cielo, y bendice a tu pueblo, Israel, y a esta tierra que nos diste». En los Salmos es frecuente este lenguaje: «Nuestro Dios está en el cielo, lo que quiere lo hace» (Sal 115,3). También se concibe el cielo como el trono del Señor, o como el lugar donde está entronizado: «Así dice el Señor: el cielo es mi trono, y la tierra el estrado de mis pies» (Is 66,1). Esta lejanía física no significa que no se preocupe de la tierra y de sus habitantes, los hombres. Podemos comprobar que en tiempos lejanos Rajab, la que acogió en su casa a los espías de Josué, decía: «Porque el Señor, vuestro Dios, es Dios arriba en el cielo y abajo en la tierra» (Jos 2,11). En los Salmos encontramos también la respuesta a nuestras posibles preguntas: «El Señor puso en el cielo su trono, su soberanía gobierna el universo» (Sal 103,19); y también: «El Señor está en su templo santo, el Señor tiene su trono en el cielo: sus ojos están observando, sus pupilas examinan a los hombres» (Sal 11,4). Con una orientación más confiada aún: «Que el Señor ha mirado desde su excelso santuario, desde el cielo se ha fijado en la tierra, para escuchar los lamentos de los cautivos y librar los condenados a muerte» (Sal 102,20-21).

En todos estos pasajes sobresale el uso de antropomorfismos, aplicados a Dios como la cosa más natural del mundo. A Qohélet le tenía que ser muy familiar esta manera de hablar sobre Dios. Por esto su concepción de Dios de hecho no está muy lejana de la normal en Israel [7].

En v.2a habla todavía Qohélet del *sueño* que *proviene de las muchas preocupaciones*. Ya hemos hecho notar en las notas filológicas cómo algunos autores modifican el TH para dar un sentido que esté acorde con el contexto; nosotros creemos que esto no es necesario. La solución más coherente nos parece que la hemos apuntado anteriormente al comentar el verso 2b. Decíamos que la sentencia: *en las muchas palabras se escucha al necio*, era una frase proverbial, aducida por Qohélet para dar fuerza a su recomendación sobre la prudencia en el hablar delante de Dios. Ahora mantenemos además, como lo más probable, que v.2a forma un único proverbio con v.2b y que se cita arrastrado por él. Se puede descubrir cierta coherencia: Como en las muchas preocupaciones se origina el sueño, en las muchas palabras se manifiesta el necio. Es una explicación razonable, que tiene a su favor que no altera el texto hebreo.

5,3-6. En estos cuatro versos Qohélet manifiesta sus reparos ante la práctica de hacer a Dios votos y promesas (vv.3-5) y su decidida recomendación del temor de Dios (v.6).

3. El verso refleja una práctica constante en todos los pueblos y culturas: empeñar la propia palabra ante la divinidad en quien se cree con un voto o una promesa. En Israel se conoce esta práctica desde los tiempos más remotos de los patriarcas. Jacob hace un voto solemne a Dios en Betel: «Si Dios está conmigo y me guarda en el viaje que estoy haciendo: ... entonces el Señor será mi Dios... y de todo lo que me des, te daré el diezmo» (Gén 28,20-22). Ana, la madre de Samuel, se dirige al Señor y en su aflicción le hace esta promesa: «Señor de los ejércitos, si te fijas en la humillación de tu sierva y te acuerdas de mí, si no te olvidas de tu sierva y le das a tu sierva un hijo varón, se lo entrego al Señor de por vida y no pasará la navaja por su cabeza» (1 Sam 1,11). Votos que cumplieron fielmente al realizarse la condición que habían puesto.

En la tradición de Israel se conocen casos de votos imprudentes, como el de Jefté (cf. Jue 11,30ss), o que suponen concepciones erróneas, como el de Saúl, quebrantado sin saberlo por su hijo Jonatán (cf. 1 Sam 14,24-45). Para solucionar las graves dificultades que de aquí se podían derivar una minuciosa legislación regularía todo lo relativo a las promesas y los votos dentro del cuerpo legal del A.T. La casuística en este campo se podía multiplicar hasta el infinito; por esto se hacía necesario afinar lo más posible, enumeran-

[7] Rechazamos de plano la opinión de A. Lauha a este propósito, pues escribe: «El Dios de Kohélet es lejano déspota. Él –en el cielo– no tiene contacto alguno con el hombre –en la tierra–» (*Kohelet*, 99). Si esto fuera verdad, no tendría sentido lo que Qohélet va a decir poco después en vv.3-6.

do variados paradigmas y autorizando a personas expertas (los sacerdotes), para que examinaran todas las circunstancias y pudieran ratificar, conmutar o invalidar votos y promesas según los casos (cf. Lev 27; Núm 30,4ss). El tratado *Nedarim* (*votos*) de la Misná es un magnífico testimonio de la práctica de los votos en el judaísmo posterior.

Qoh 5,3 no hace más que repetir lo que encontramos ya dicho en otros pasajes de la Escritura: «Esto es lo que ordena el Señor: cuando un hombre haga un voto o se comprometa a algo bajo juramento, no faltará a su palabra: como lo dijo lo hará» (Núm 30,3); «Si ofreces un voto al Señor, tu Dios, no demores su cumplimiento. (...) lo que profieran tus labios has de cumplirlo, ya que es un voto al Señor, tu Dios, lo que espontáneamente hayas prometido» (Dt 23,22.24).

Es notable la atención que prestan los autores sagrados a la presteza con que debe cumplirse lo prometido: *no tardes,* dice Qohélet; «no demores su cumplimiento», hemos leído en Dt 23,22. La prontitud y diligencia son signos manifiestos de un ánimo responsable, preparado, agradecido. Jesús ben Sira llega a precisar: «Nada te impida cumplir pronto un voto, no esperes hasta la muerte para cumplirlo» (18,21 [22]). Para Qohélet retrasar el cumplimiento de un voto es propio del necio, al admitir como razón del pronto cumplimiento que a Dios *no le agradan los necios.* El Deuteronomio es aún más riguroso, pues apremia a los morosos con esta advertencia: «Porque el Señor, tu Dios, te lo reclamará y cargarás con un pecado» (23,22).

El Salterio da testimonio también de que hacer votos a Dios y cumplirlos son actos agradables al Señor y, por tanto, signos manifiestos de un culto auténtico. A los fieles se exhorta: «Haced votos al Señor y cumplidlos» (Sal 76,12); «Cumple tus votos al Altísimo» (Sal 50,14); el mismo fiel proclama: «Él es mi alabanza en la gran asamblea, cumpliré mis votos delante de sus fieles» (Sal 22,26); «Entraré en tu casa con víctimas para cumplirte mis votos: los que prometieron mis labios y prometió mi boca en el peligro» (Sal 66, 13s).

4-5. Acabamos de ver cómo Qohélet manifiesta un espíritu escrupuloso en cuanto al cumplimiento de lo prometido. Por esto es consecuente al desaconsejar hacer voto alguno, si se prevé que no se va a poder cumplir. Al decir en v.4 que *es mejor que no haga voto,* etc., por el contexto se deduce que «no es bueno hacer un voto y no cumplirlo». A esto parece que se refiere Qohélet al proseguir en v.5: *No permitas que tu boca te haga caer en pecado*; en absoluto podría aplicarse a la prudencia en el hablar en general, pero es poco probable. Este parecer se confirma con el pasaje del Deuteronomio, citado ya varias veces: «Si ofreces un voto al Señor, tu Dios, no demores su cumplimiento, porque el Señor, tu Dios, te lo reclamará y cargarás con un pecado» (Dt 23,22). El supuesto es que se hace un voto o una promesa «a la ligera», «irresponsablemente», por lo que después no vale la excusa de que se ha hecho *por inadvertencia* (cf. Prov 20,25). La excusa se presenta ante el sacerdote, que es el que tiene facultad de conmutar o de anular el voto (cf.

Lev 27,8ss). Que el término *el mensajero: hammal'āk*, esté aquí por «sacerdote», además de la autoridad del Levítico, podemos aducir Mal 2,7 que dice: «Labios del sacerdote han de guardar el saber y en su boca se busca la doctrina [la Ley], porque es mensajero del Señor de los ejércitos» [8].

No sea que se irrite Dios por lo que dices...: No es necesario ver en este irritarse de Dios y en la destrucción subsiguiente una especie de temor mágico ante la Divinidad contrariada. La Escritura tiene acostumbrados a sus lectores al uso de los antropomorfismos, aplicados a Dios. Es frecuente ver cómo los autores sagrados interpretan las desgracias que sobrevienen al pueblo o a los individuos como efectos de la ira o irritación de Dios, provocada por algo que le desagrada. Moisés aplaca a Dios airado y resuelto a destruir al pueblo por su pecado, cuando lo del becerro de oro (cf. Ex 32,10-14; Sal 106,23). Otro caso parecido se nos narra en Núm 11,1-3. Así se interpreta la destrucción de todo Israel y su deportación a Babilonia: «Airado contra mi pueblo, profané mi heredad, la entregué en tus manos [la de Babilonia]» (Is 47,6). Un caso particular se narra en 2 Sam 6,7.

Esta lectura teológica de la realidad práticamente está presente en todo el Antiguo Testamento, especialmente en los Salmos: la desgracia la da Dios, pero la provoca el hombre. Por esto también Qohélet, que comparte este modo de pensar, ante la posible falta grave o pecado del que promete algo a Dios y no lo cumple, advierte en v.5 del enfado de Dios y de su manifestación en el fracaso de la obra humana.

6. Este verso 6 puede considerarse como la conclusión de toda la perícopa 4,17-5,6; él pone el broche final a esta pequeña sección, dedicada al culto. De hecho vuelve sobre los temas del sueño (cf. v.2) y de las muchas palabras (cf. vv.1-2); con la recomendación enfatizada del temor de Dios, parece que quiere superar la concepción más superficial de la práctica rutinaria e irreflexiva de los actos de culto. Efectivamente v.6a tiene mucho parecido con el verso 2; en consecuencia también creemos que su forma es la de un proverbio [9], cuyo sentido sería éste: En los sueños se multiplican las ilusiones

[8] Es grande la controversia que se ha suscitado entre los autores sobre la significación de este *hammal'āk = mensajero* M J Dahood lo entendió como «'mensajero' enviado por el sumo sacerdote de Jerusalén a las comunidades judías lejanas, para controlar el cumplimiento de los votos» (*Canaanite-Phoen.*, 207, en Bib 47 [1966] 282 cambia de opinión, revocalizando la palabra) R Gordis rechaza la opinión de Dahood, pues «no hay pruebas de que existiera una tal institución en el judaísmo post-exílico o rabínico El término *ml'k*, que se aplica en otros lugares del AT a los sacerdotes y profetas (Ag 1,13, Mal 3,1) es mucho más plausible que sea tomado como emisario del templo, que viene a recoger los votos impagados» (*Was Koheleth*, 113, sentencia que confirma en *Koheleth – the Man*, 249) Pero no es muy convincente sustituir la figura del sacerdote que viaja «para controlar el cumplimiento de los votos» por la del sacerdote que también viaja para «recoger los votos impagados» Mejor es mantener simplemente que «el mensajero» es el sacerdote, con la terminología de Malaquías 2,7 (cf F Piotti, *Osservazioni* [1978], 174-176, con pequeñas matizaciones)

[9] Probablemente el proverbio contenido en v 6a no es una creación de Qohélet, él lo hubiera adaptado mejor al contexto

extravagantes y vanas, también las muchas palabras que, naturalmente, son tan vanas como los sueños en que se sostienen [10].

V.6b. Después del análisis que precede honestamente no se puede decir que Qohélet esté en contra de las prácticas cultuales indiscriminadamente, sean éstas individuales o colectivas; pero tampoco puede aducirse como un gran defensor del culto oficial. Qohélet no invita al culto, más bien se muestra positivamente crítico y severo con aquellos que espontáneamente lo practican. En sus palabras se transparenta un respeto muy grande ante la majestad divina, respeto que expresa en su fórmula final: *Tú, en cambio, teme a Dios*. La fórmula parece una alternativa. Salvando lo que acabamos de decir, Qohélet prefiere esta actitud, más personal y siempre sincera del hombre ante Dios; actitud que revela un respeto máximo a Dios, fundado en la convicción de la grandeza divina y de la pequeñez o nulidad de lo humano [11].

Si es que alguna vez, interpretando a Qohélet, se han unido al concepto del temor de Dios actitudes humanas que no pertenecen a la auténtica religión, como son el miedo o el terror ante lo divino y numinoso, ya es tiempo de purificar esta concepción pagana de la religión y de devolver la dignidad que merece a la actitud reverente y respetuosa ante Dios que patrocina Qohélet. Dios es incomprensible y majestuoso, es verdad, pero interesado positivamente en la vida e historia de los hombres en este su mundo y creación [12].

2. *Sobre la injusticia institucionalizada: 5,7-8*

Los dos versos se destacan del contexto por su contenido. En ellos se trata de la práctica de la injusticia por parte de la autoridad en todo un territorio y de la función que debería desempañar el rey [13].

5,7 Si ves en una provincia la opresión del pobre, la violación del derecho y la justicia, no te extrañes de tal situación; porque una autoridad vigila sobre otra autoridad, y sobre ellas una mayor.

8 Ventaja de un país en todo es que el rey esté preocupado por el campo.

[10] A Lauha confiesa que «dentro de su oscuridad el sentido es claro el mucho hablar es tan ilusorio como los sueños» (*Kohelet*, 101)

[11] R Gordis dice de todo el verso que «resume el parecer de Kohélet sobre la religión» (*Koheleth – the Man*, 250), esto vale especialmente de la segunda parte, como expresamente dice también A Bonora a los necios de 4,17ss «Qoh contrapone la esencia verdadera de la religión, e d , el temor de Dios» (*Esperienza*, 181)

[12] Cf Excursus V° § 2° sobre *el temor de Dios*

[13] Entre los antiguos es digna de notarse la discusión y confusión acerca del sentido de 5,7-8 (cf J de Pineda, *In Ecclesiasten*, 555-558) Entre los modernos no hay autor que no diga algo sobre la dificultad de comprensión de 5,7-8, sirvan de ejemplo los siguientes testimonios R Gordis escribe de 5,8 que es «una crux insuperable» (*Koheleth – the Man*, 250), el cual a su vez es citado por muchos, ver tambien G R Castellino, *Qohelet*, 22, D A Garret, *Qoheleth*, 165, F Ravasi, *Qohelet*, 209

8 [*Nota filologica*] La principal dificultad de este verso la ofrece el Nifal *ne'ebad* Optamos entre las innumerables propuestas por la siguiente *ne'ebad* va con *rey* no con *campo* (*cultivado*) El sentido es pasivo el rey esta sujeto a, es siervo de, esta al servicio de, esta preocupado por En cuanto al sentido practicamente coincidimos con D A Garret, aunque el, despues de muchas elucubraciones, hace que *ne'bad* concuerde con *campo* como participio (campo o tierra *cultivada*) y no con rey, su traduccion es «Aqui hay algo que en su conjunto beneficia al pais un rey por la agricultura» (*Qoheleth*, 166)

7 Qohélet cambia de tema de lo cúltico-religioso pasa a la administración de la justicia, no cambia, sin embargo, todavia en este verso el estilo directo en segunda persona, que parece ser el más efectivo en la comunicación del maestro con el discípulo o simplemente con el presunto lector Se advierte que a Qohélet le preocupa mucho el modo tan arbitrario de comportarse aquellos que tienen el poder en sus manos, especialmente el de administrar justicia Anteriormente nos comunicó una de sus observaciones más impresionantes «Otra cosa he observado bajo el sol en el lugar del derecho, allí la iniquidad, en el lugar de la justicia, allí la iniquidad» (3,16)

En una provincia La palabra *m^edînāh* (provincia) es un préstamo del arameo y designa una circunscripción administrativa, que se puede aplicar muy bien a Judea y su entorno

En este verso Qohélet desciende a los casos concretos, cercanos, de la vida de los ciudadanos Aunque habla hipotéticamente *Si ves*, esto no es mas que una forma eufemística, en realidad es lo que sucede frecuentemente La victima del sistema es siempre la misma el pobre, el débil, el indefenso El vocabulario nos descubre que la situación de Palestina es la de una región ocupada por un poder extranjero, opresor e injusto, que tiene a su disposición todos los órganos de decisión en el ámbito de la política y de la economía, y que los utiliza en su propio provecho o en el de sus colaboradores Esta situación cuadra muy bien con la del dominio de los Lágidas o Ptolomeos egipcios del siglo III a C [14]

La actitud de Qohélet ante un panorama así de injusto *no te extrañes de tal situacion*, algunos la han calificado de cínica Pero creo que no tienen razón A Qohelet no le es indiferente tal situación de injusticia, por eso la describe una (3,16) y otra vez, pero está convencido de que ni él ni sus compatriotas, ni los otros pueblos sometidos pueden hacer nada en contra de esta deplorable situación, y más cuando los conciudadanos que todavía gozan de cierto poder (la familia de los tobíadas, por ejemplo) lo que hacen es colaborar con la política opresora del dominador y oprimir ellos mismos, a fin de sacar para sí el máximo provecho

La justificación que da Qohélet *porque una autoridad* , es la propia de un

[14] Me remito al Apendice II «Siria y Fenicia», donde he procurado describir la situacion real, politica y social de la Palestina que conocio Qohelet Ver especialmente el apartado 3 3

estado totalitario y de espías, como por desgracia hemos conocido nosotros mismos en tiempos no muy lejanos [15]

La realidad es que cada persona constituida en autoridad, en su rango se comporta como un tirano, pero ella tiene que dar cuenta a otra de más categoría, hasta llegar a la máxima que es el rey o su corte, que exige a todos el máximo rendimiento en lo que a los tributos e impuestos se refiere

8 El verso parece que justifica en parte la actitud, al parecer un tanto cínica, de Qohélet En su conjunto el sistema de explotación de los campos que impone el rey, señor y dueño absoluto de toda la tierra conquistada, beneficia al país, es decir, a los habitantes de la tierra Pues el rey, o sus representantes en el país, estan muy interesados en sacarle el maximo fruto ¿Pero es cierto que los frutos de esta administración revierten, al menos en parte, en beneficio de los habitantes de la tierra, de los que la cultivan, de los más débiles en esta larga cadena? En este aspecto probablemente se equivoca Qohélet, por ser demasiado benevolo con el sistema, o principalmente porque por su situacion economica desahogada no sufría las duras consecuencias del implacable sistema de recaudación de impuestos, como las sufrían los más pobres del país

3 Sobre los bienes y riquezas 5,9-6,9

El título genérico de esta gran perícopa *los bienes y riquezas*, es motivo suficiente para conceder cierta unidad a todo el conjunto, en realidad el contenido expresado en él distingue con claridad todos estos versos de lo que precede y le sigue [16] Además una inclusión manifiesta confirma la unidad tematica, es la expresión típica de Qohélet *También esto es vanidad* [*gam ze hebel*] (5,9 y 6,9)

La disposición general de las unidades menores en que se divide el conjunto 5,9-6,9 tiene la forma quiástica siguiente

A Insatisfacción del dinero y de las riquezas (5,9-11)
  B El hombre vive en tinieblas y se va sin nada, como vino (5,12-16)
    C Bendición de Dios al hombre (5,17-19)
    C' Negación de la bendición de Dios al hombre (6,1-2)
  B' El hombre, infeliz él, comparado a un aborto (oscuridad y tinieblas), sale perdiendo (6,3-6)
A' Inutilidad del esfuerzo, de la sabiduría y de los deseos humanos (6,7-9) [17]

La prueba de todo ello la veremos naturalmente al estudiar cada una de las secciones correspondientes

[15] L Alonso Schokel habla de «un estado con una piramide burocratica bien desarrollada» (*Eclesiastes*, 39) F Ravasi habla tambien de «piramide burocratica» (cf *Qohelet* 208)

[16] Asi lo expresa D C Fredericks, que recientemente (1989) ha estudiado la pericopa desde el punto de vista de su estructura quiastica (cf *Chiasm* 18)

[17] Cf D C Fredericks, *Chiasm* 18-28

3.1. Insatisfacción del dinero y de las riquezas (5,9-11)

Esta breve perícopa estructuralmente puede considerarse de diversas maneras. De hecho es una unidad que se opone quiásticamente a 6,7-9, como se verá al desarrollar el contenido de esta última unidad; al mismo tiempo 5,9-11 sirve de introducción a todo el bloque 5,12-6,9 y a las dos secciones, paralelas entre sí, 5,12-19 y 6,1-9. Es como la obertura de una sinfonía que adelanta los temas que se tratarán en ellas [18]. Los temas principales son: riqueza-pobreza, satisfacción-insatisfacción, fugacidad y ventajas. La forma de los tres versos indudablemente es proverbial y del mejor estilo.

5,9 El que ama el dinero no se harta de él,
y quien ama las riquezas no las aprovecha.
También esto es vanidad.
10 Cuando aumentan los bienes, aumentan los que se los comen,
y ¿qué le queda a su dueño, sino el espectáculo de sus ojos?
11 Dulce es el sueño del trabajador, coma poco o coma mucho;
pero al rico la abundancia no le permite dormir.

9 Parece que hay que admitir una haplografía en la expresión *bhmwn* por *hmwn* (cf. R. Gordis, *Koheleth – the Man*, 251; Ch.F. Whitley, *Koheleth*, 51; BHS, a pesar de la advertencia de A. Lauha en *Kohelet*, 107).

10 «¿Qué le queda a su dueño...?»: lit. «¿Qué resultado para su dueño...?».

9. Con este verso comienza el autor una serie de reflexiones sobre el dinero y las riquezas; sobre los bienes en suma que el hombre acumula o intenta acumular a lo largo de su vida con el determinado fin de disfrutar de ellos. No es ésta la primera vez que Qohélet encara este tema (cf. 2,4-10.18-21; 4,8), ni será la última (cf. 7,11s; 11,1s); pero sí es el pasaje principal sobre el dinero y las riquezas.

El que ama el dinero no se harta de él: El proverbio puede ser suscrito por cualquiera que tenga un poco de experiencia en la lucha de la vida. Por *dinero* se entiende no sólo la moneda corriente, sino cualquier valor, en metálico o en especie, por medio del cual se puede conseguir algo apreciable. Hace muchos siglos que la sociedad está organizada de tal manera que no puede funcionar sin un sistema financiero que regule el valor del dinero. Con el dinero se puede conseguir legítimamente todo bien que esté en venta; al margen o en contra de la ley se puede comprar todo o casi todo, pues el dinero abre todas las puertas.

Amar el dinero es algo tan natural como amar lo bello o provechoso que se puede comprar con dinero. En este caso el dinero se ama no por sí mismo, al ser un medio, sino por aquello que se puede conseguir por medio de él. Pero la sentencia de Qohélet no se refiere a esta clase de *amor ordenado*, sino a

[18] Cf. D.C. Fredericks, *Chiasm*, 33.

la avaricia, al afán o deseo desmedido, al amor desordenado por el dinero. Si uno ama el dinero con afán desmedido, cuanto más se tiene, más se quiere tener. Esta materia se ha convertido en un tópico, como demuestra la literatura universal de todos los tiempos, especialmente en forma de proverbios: «El dinero llama al dinero». Los clásicos latinos así nos lo confirman: «El avaro siempre necesita más» [19]; «Aumentaron las riquezas y el deseo desenfrenado de riquezas, y cuanto más poseen, más desean» [20]. El dinero es como una droga, y una droga dura, por esto el dinero no puede saciar el hambre de dinero, sino que desata y aumenta aún más el apetito por él.

Quien ama las riquezas no las aprovecha: Con una pequeña variante este verso repite el anterior en perfecto paralelismo sinonímico. De nuevo Qohélet se refiere al amor desmedido por la acumulación de bienes y riquezas. Éstas deberían proporcionar al dueño el apaciguamiento del deseo de posesión y la seguridad de un estado de vida confortable; sin embargo, cuando el que está dominado por la avaricia ha conseguido realizar el sueño de su vida: llenar sus arcas, no sabe aprovecharse de ellas; para él esto no supone un enriquecimiento interior, un aumento de satisfacción, de paz, de bienestar, sino todo lo contrario. Como nos decía Horacio: «El avaro siempre necesita más».

También esto es vanidad: Tanto las riquezas en sí mismas como el deseo de poseerlas y de mantenerlas y su disfrute son algo efímero, pasajero, no estable. Muchas veces son como pompas de jabón: vistosas al ser iluminadas por la luz, pero estrellitas al aire o simple vacío al querer atraparlas. En los versos que siguen Qohélet tendrá ocasión de demostrar las muchas formas que existen para hacer desaparecer las riquezas más abundantes; ahora simplemente les aplica su juicio de vanidad.

10. Qohélet va a demostrar en este verso, y también en los siguientes, lo que ya ha quedado asentado en v.9: la fortuna, por muy grande que sea, no puede satisfacer a su dueño y, al final, todo se resuelve en nada o, si acaso, se vuelve contra su propio dueño, causándole tormento en vez de placer.

Cuando aumentan los bienes, aumentan los que se los comen: Ésta es una observación universalmente admitida. La riqueza y el dinero atraen a los aprovechados como la miel a las moscas. ¿Quién no ha descubierto el gran número de «amigos» que tiene en la hora del éxito o de la suerte? En el libro de los Proverbios leemos: «La riqueza procura muchos amigos, al pobre lo abandonan sus vecinos»; «Muchos halagan al hombre generoso y todos son amigos del que hace regalos» (19,4.6). Todos éstos son más amigos de la fortuna que del afortunado y estarán dispuestos a devorar gratuitamente los bienes del agraciado. ¿Qué provecho sacará el dueño de todo esto? Qohélet se pone en el hipotético caso de aquel que ve cómo su fortuna, conseguida tal vez con grandes sacrificios, se va consumiendo poco a poco, bien sea porque

[19] «Semper avarus eget» (Horacio, *Epist.*, I 2,56).

[20] Cuando Roma llegó a su esplendor «creverunt et opes et opum furiosa cupido, / et, cum possideant plurima, plura petunt» (Ovidio, *Fasti*, I 211s); cf. Virgilio, *Eneida*, III 56s.

se han multiplicado inesperadamente los amigos-parásitos, bien sea porque él mismo despilfarra sus bienes en fiestas de gran lujo para *espectáculo de sus ojos* y satisfacción de su gran vanidad. La hipótesis de Qohélet no es descabellada, pues en todos los tiempos se han dado casos así, y también en nuestros días se siguen dando, no sólo en la llamada alta sociedad sino también en la menos alta. De todas formas no es necesario llevar la hipótesis hasta el grado extremo de pensar que Qohélet supone que el rico insensato consume totalmente su hacienda y se queda sin nada, sólo con el *espectáculo* que ven sus ojos. Lo que le quede, si es que le queda algo, no cuenta para nada, pues, como dijo en v.9: el rico insensato *no las aprovecha.*

11. Este verso se une a los dos anteriores únicamente porque en él se trata del rico y de sus bienes. En él se introduce un elemento nuevo: la comparación del rico con el que se supone que no lo es porque vive de su trabajo, reduciendo la comparación al descanso del sueño. Los dos términos comparados son: *el trabajador* o persona que necesita trabajar para poder subsistir, y *el rico* o persona que vive de las rentas de su abundante hacienda. Subyace en esta comparación el tópico común de que el pobre tiene siempre un sueño dulce y tranquilo, reparador de sus fuerzas, mientras que el rico está privado de él. La causa de esta disparidad es que el pobre carece de preocupaciones y el rico las tiene en proporción a las riquezas que tiene que guardar.

La explicación de esta simplificación tan ingenua parece estar en que a Qohélet sólo le interesa subrayar los grandes inconvenientes que comporta el acumular grandes riquezas. Lógicamente las riquezas y los tesoros hay que guardarlos para que no sean robados, y se supone que esto genera tantas más preocupaciones cuantas más sean las riquezas que hay que guardar. Como los ladrones suelen actuar al amparo de la oscuridad, la noche es el tiempo propicio para ello. Por esta razón el rico, tan preocupado por la seguridad de sus riquezas, no puede conciliar el sueño por la noche. Es clásica la figura del avaro abrazando la bolsa de sus tesoros y con los ojos siempre abiertos en perpetua vigilia. En Eclo 31,1a leemos: «Las vigilias del rico acaban con su salud» y el proverbio nos dice: «A más oro, menos reposo». El pobre, por el contrario, como no tiene nada que guardar durante la noche, se supone que no hay nada que le impida gozar del *dulce sueño.* El interés de Qohélet se ha centrado tanto en este único punto que para él no tiene importancia que *el trabajador* coma o no coma, *coma poco o coma mucho.* Esto delata que Qohélet no hace más que repetir lo que se suele decir, ya que parece ignorar que tanto el hambre –comer poco o nada– como el mucho comer pueden ser causas para no dormir; prescindiendo de las muchas preocupaciones que surgen cuando no se cuenta con los medios suficientes para subsistir personalmente o sacar adelante una familia.

3.2. Destino trágico del hombre: se va como vino (5,12-16)

Esta perícopa hace juego quiásticamente con 6,3-6, como ya advertimos en la introducción al bloque mayor 5,9-6,9. En ella se empieza a desarrollar

el tema de las riquezas con relación a su dueño. La visión es negativa en todos sus aspectos.

5,12 Hay un mal grave que he observado bajo el sol: riquezas guardadas para mal de su dueño.
13 En un mal negocio pierde esta riqueza;
y el hijo que le nació se queda con las manos vacías.
14 Como salió del vientre de su madre, desnudo, así volverá a marcharse como vino;
y nada se llevará del trabajo de sus manos.
15 También esto es un mal grave.
Como vino, así se irá. ¿Y qué ventaja tendrá el que ha trabajado para el viento?
16 Además todos sus días come en tinieblas, con pena grande, aflicción y disgusto.

12 «grave» corresponde a *ḥōlāh*, participio Qal de *ḥālāh*: enfermar, estar enfermo, que F. Zorell lo traduce por *atroz, fatal* (cf *Lexicon hebraicum, s v., ḥālāh)* «para mal de su dueño»: lit «para su dueño, para mal suyo»

13 «y el hijo que le nació ..»: lit. «y engendró un hijo y en su mano no tiene nada».

14 «del trabajo de sus manos» lit. «de su trabajo que pueda tomar en su mano» Para el intercambio entre las preposiciones *b* y *m* en hebreo y en ugarítico cf. Ch.F Whitley, *Koheleth*, 52s.

15 En cuanto a la expresión *k"l ʿummat* y sus posibles orígenes cf M.J. Dahood, *Canaanite-Phoen.*, 40.47; F Zorell, 608a *s.v. ʿummāh*, R. Gordis, *Koheleth – the Man*, 111; Ch F. Whitley, *Koheleth*, 53.

16 Sobre las dificultades sintácticas de v.16b puede verse F. Piotti, *Osservazioni* (1978), 181 y Ch.F. Whitley, *Koheleth*, 55.

5,12-16. Qohélet sigue fiel a su método: observa primero (v.12) y reflexiona a continuación (vv.13-16), sin insinuar todavía ninguna conclusión que reserva para la perícopa siguiente 5,17-19. En la reflexión Qohélet introduce dos elementos nuevos: el hijo (v.13) y el destino mortal del hombre (vv.14-15), a la luz del total fracaso en los negocios; vuelve, además, sobre algo que le es muy querido: ¿para qué sirve tanta fatiga y trabajo? (vv.14-16).

12-13. Sabemos que Qohélet es un fiel observador de todo lo que sucede entre los hombres, *bajo el sol*. Esta vez descubre *un grave mal*, un mal que es atroz, fatal (*ḥōlāh*), como una enfermedad [21]. *Riquezas guardadas*: Lo más probable es que se refiera al patrimonio acumulado por el esfuerzo personal (cf. v.15b), no necesariamente ocultas [22]. *Para mal de su dueño*, como explica a

[21] Así lo traduce N Lohfink, que comenta «Aquí y en v 15s, 6,2 aparece de nuevo la palabra clave 'enfermo, enfermedad' Si un rico no llegaba a disfrutar de la vida era designado también por los cínicos como una 'enfermedad'» (*Kohelet*, 44b)

[22] N Lohfink en *Kohelet und die Banken* ha interpretado el conjunto 5,12-16 en clave bancaria Las riquezas han sido guardadas en un banco que ha quebrado, por lo que el hijo ya no puede disponer de su cuenta corriente En adelante, pues, (¿el hijo?, ¿el padre?, ¿el padre y el hijo?) tiene que continuar su vida como vino al mundo, desnudo No se habla de la muerte, sino

continuación en v 13 En la perícopa anterior ha hablado Qohélet de las preocupaciones que causaban las riquezas a su dueño por conservarlas, en la presente habla de otro *mal,* el causado por la pérdida de ellas, contingencia muy probable en los hombres de negocios Éste es el caso que ahora considera Qohélet

El presunto hombre rico se arriesga en un negocio y éste resulta *un mal negocio* De la noche a la mañana el que estaba arriba en la escala social se encuentra en lo más bajo de ella es un pobre Las consecuencias de esta tragedia alcanzan tambien a la familia, especialmente *al hijo,* que parece ser único [23] En una sociedad que tanto estima las riquezas y lo que con ellas se puede conseguir, prácticamente todo, el ser pobre o tener *las manos vacías* es un verdadero *mal grave,* una desgracia, una deshonra, y mas para aquellos que han conocido las dulces mieles de la adulacion

Esta nueva situacion le sirve a Qohélet para ir más allá en sus reflexiones, elevándose a temas trascendentales como el del destino mortal del hombre y el del sentido del esfuerzo o trabajo en la vida

14 Para Qohélet parece ser mera anecdota el que un rico se convierta en pobre, sea el padre o el hijo Lo que ahora le importa es la enseñanza trascendental del nacer y del morir En cuanto al nacer no hay posibilidad de equívoco en v 14a *salio del vientre de su madre,* en cuanto al morir *volvera a marcharse como vino,* parece que tampoco debería existir equívoco, pero algunos niegan que Qohélet se esté refiriendo aqui a la muerte [24] En este momento de la reflexión es muy importante subrayar el término de compararación, el *como* nació y el *como* morirá, es decir, *desnudo* La desnudez al nacer es natural, al morir tiene sentido metafórico pero pregnante Se explica en v 14b *Nada se llevará del trabajo de sus manos* La sentencia podría expresarse también así Salió del seno materno con las manos vacias, en absoluta desnudez y pobreza, de la misma manera volverá a marcharse En este pasaje resuenan las palabras de Job «Desnudo sali del vientre de mi madre y desnudo volveré a él» (1,21) y las del salmista, hablando del rico «Cuando muera, no se llevará nada» (49,18, cf Lc 12,17-20, 1 Tim 6,7)

15 En este verso Qohélet repite en gran parte la reflexión que acaba de hacer, pero añade matices nuevos En v 12 Qohélet había constatado *un mal* grave que el mismo había observado la bancarrota del rico, ahora dice que *tambien esto,* el marcharse sin nada, como vino, *es un mal grave,* y repite *como vino* al nacer, *asi se ira* al morir Surge, por tanto, la misma pregunta que ya se hizo en 1,3, aunque en la pregunta da la respuesta Hemos visto que la vida del que ama el dinero y acumula riquezas es una preocupación continua y se

del seguir viviendo Lohfink, sin embargo, presenta esta interpretacion como «un mero intento» (cf p 492) Preferimos aceptar el vocabulario en su sentido mas comun, aunque admitamos que Qohelet en algun momento utiliza el lenguaje mercantil *mal negocio,* por ejemplo

[23] Este hijo ¿nace en la miseria despues de la catastrofe economica, o antes, cuando el padre era todavia rico? El pasaje puede entenderse de una u otra manera (cf D C Fredericks, *Chiasm,* 25)

[24] Cf N Lohfink *Kohelet und die Banken* 492

supone que se fatiga y se afana en su trabajo dia y noche Una vez que ha llegado a ser verdaderamente rico, en un mal negocio todo se pierde, todo se convierte en nada, es como si hubiera trabajado para el viento todo ha sido en vano, ha trabajado inutilmente Qohelet en este pasaje interpreta negativamente el valor del trabajo

16 Descripción bastante lúgubre de la vida El autor puede referirse a la vida nada halagueña del que carece de recursos por la causa que sea, o bien al rico avaro que, por la pasión de acumular riquezas, lleva esta vida de perros

Todos sus dias forma hiperbolica de hablar, que indica la manera de vivir, como norma general *Come en tinieblas* «Se puede leer 'come a oscuras' en sentido literal o mejor, en el sentido metafórico que parece pedir el contexto»[25] que sigue Las tinieblas sugieren una vida de miseria y de sufrimientos (cf Miq 7,8, Is 9,1)[26] *Con pena grande* explicita la parte interior e íntima del sujeto del verso 16 A las fatigas y quebrantos que causa el trabajo físico agotador, hay que añadir los sufrimientos intimos del alma que, generalmente, hacen al hombre más infeliz

Qohélet ha desarrollado suficientemente el lado negativo de la vida y no ha descubierto hasta ahora nada positivo en aquello que los hombres suelen estimar más, en la riqueza ¿Es esto todo lo que nos tiene que decir Qohélet o aún tiene reservada alguna sorpresa?

3 3 Bendicion de Dios al hombre (5,17 19)

Si en 5,12-16 la visión de Qohélet era totalmente negativa, en la presente perícopa 5,17-19 la orientación es alegre y positiva Se presenta como conclusión de la observación anterior (cf v 12) Además, en el conjunto 5,9-6,9 corresponde quiásticamente a 6,1-2, como se opone la bendición de Dios a la negación de tal bendición

5,17 Esto es lo que yo he comprendido La felicidad perfecta consiste en comer y beber y disfrutar de todo el trabajo con que uno se fatiga bajo el sol los pocos dias de la vida que Dios le ha dado
Tal es su paga
18 Si a un hombre le concede Dios riquezas y tesoros y la facultad de comer de ellos y de llevarse su parte y disfrutar de su trabajo, esto si que es un don de Dios
19 Pues no pensara mucho en los días de su vida, ya que Dios lo tiene absorto en la alegria de su corazon

17 «La felicidad perfecta» lit «el bien que (es) hermoso» «de la vida» lit «de su vida»

18 «Si a un hombre » lit «ademas, todo hombre a quien » (cf R Meyer, *Gramatica*, 119) «Esto si que es» lit «Esto es»

[25] L Alonso Schokel, *Eclesiastes*, 40
[26] Cf F Piotti, *Osservazioni* (1978), 179

19 «lo tiene absorto» es la traducción más frecuente de *ma^{ca}nēhū (según G), que está en lugar de ma^{ca}neh* Otros prefieren traducir «le responde, se le revela» (cf N. Lohfink, *Qoheleth* 5.17-19, 626s; A Gianto, *The Theme,* 530).

5,17-19. Qohélet observa y saca sus conclusiones; en este caso, en qué consiste la felicidad del hombre en los cortos días de su vida, a saber: en poder disfrutar de los bienes conseguidos con su esfuerzo. Esto lo considera Qohélet un don maravilloso de Dios; por esto la concepción teológica de Qohélet es central en esta perícopa.

17. Después del mal sabor de boca que nos han dejado las amargas reflexiones de 5,12ss, Qohélet nos sorprende con unas conclusiones optimistas, luminosas, alegres. No es algo que se le ocurre a la ligera, sino después de haber pensado en la fragilidad e inestabilidad de los bienes de fortuna y en la seriedad de la muerte.

A pesar de todo Qohélet no renuncia a la posibilidad de ser feliz. A esto aspira todo ser humano, pues en todo esfuerzo e intento por conseguir algo se descubre la tendencia más profunda del hombre hacia lo bueno. Los teólogos descubrirán en esta tendencia la orientación radical del hombre hacia el Bien absoluto que es Dios, según la antigua doctrina de san Agustín: «Nos hiciste, Señor, para ti, y nuestro corazón no está tranquilo hasta que descanse en ti» [27]. Qohélet no sabe nada de esta doctrina; él sólo describe lo que ha descubierto y comprendido en su dilatada experiencia y nosotros descubrimos su semejanza.

La felicidad perfecta o bien hermoso [28], que el individuo concreto puede conseguir a pesar de todas las limitaciones reconocidas por el mismo Qohélet, *consiste en comer y beber y disfrutar...* Enseñanza que no es nueva en Qohélet, pues ya la hemos visto con pequeñas variantes en 2,24s; 3,12s.22 y la volveremos a encontrar en 8,15 y 9,7-9 [29]. Qohélet busca el disfrute sano en todo lo que hace y a veces lo encuentra, aunque sea en pequeñas dosis, como la abeja el dulce néctar en una flor silvestre. Que busque el disfrute en la comida y bebida no es original, ya que corresponde a una actividad absolutamente necesaria en todo hombre sobre la tierra; pero que lo encuentre dentro de los límites razonables, sí que demuestra un equilibrio poco común. Lo que sí parece una característica particular de Qohélet es que la actividad del trabajo sea para él un medio apto para el gozo. En todos los pasajes anteriormente citados aparece el trabajo como causa de gozo. El trabajo en Qohélet hay que entenderlo en toda su amplitud, es decir, la actividad misma del hombre y el fruto de esa actividad [30].

Los pocos días de la vida: El tema de la brevedad de la vida es uno de los

[27] *Confesiones,* I 1

[28] No creo que tenga que relacionarse necesariamente este «bien hermoso» con el ideal griego *kalos kagathós*

[29] Ver Introducción IV 4 sobre las alegrías de la vida

[30] Cf F Foresti, *ʿāmāl,* 429 Sobre el trabajo en Qoh véase el Excursus IIIº

más recordados por Qohélet [31], ya que para él la vida no tiene sentido trascendente, pues todo acaba con la muerte. Sin embargo, Qohélet no es tremendista ante este hecho para él irrefutable; lo acepta con una serenidad y una naturalidad comparables a las de los más perfectos estoicos, y con una visión religiosa de la que carecían los más ilustres filósofos y tratadistas de su tiempo: la vida, larga o corta, es un don de Dios (cf. v.18).

Tal es su paga, su suerte, su premio [32]: lo que a él le ha correspondido en la lotería de la vida.

18. El verso va a analizar el caso particular del hombre afortunado y feliz según las condiciones y circunstancias definidas en v.17. La importancia extraordinaria del v.18 radica en que en él propone Qohélet su particular concepción acerca de la intervención de Dios en la vida de los hombres. Se ha discutido mucho sobre la doctrina de Qohélet acerca de la incapacidad del hombre para conocer a Dios y sus designios sobre el mundo en general y el hombre en particular [33]. Sin embargo, 5,18 responde en gran manera a la gran cuestión de la capacidad-incapacidad del hombre en orden al conocimiento de Dios y de sus planes sobre el hombre, y al parecer, esto no se tiene muy en cuenta a la hora de exponer el pensamiento completo de Qohélet a este respecto.

Ante todo hay que recordar el contexto real de 5,18. Este verso forma parte de la perícopa 5,17-19 [34]. En 5,18 se nos dice explícitamente que Dios concede riquezas y tesoros, lo cual no es nuevo, sino creencia común, puesto que todo viene de Dios, como ya ha repetido varias veces Qohélet (cf. 2,24-26; 3,13, etc.). La novedad del v.18 está en que se afirma que las riquezas, los tesoros y todos los bienes imaginables no son suficientes para ser feliz en la vida, si Dios no concede además *la facultad* de poder disfrutar de ellos (cf. 6,2). A quien Dios se lo concede, le concede un gran *don* (cf. 3,13) [35].

No sólo el vocabulario es común a la doctrina que los teólogos desarrollarán más tarde para hablar de *la gracia* de Dios; también lo es el espíritu, sin que por esto se haya dicho jamás que Qohélet es maestro de la gracia.

[31] Cf Introducción, IV 3

[32] Ya hemos hablado del significado propio de *hēleq*, cf comentario a 2,10 y 3,22

[33] Cf 3,11b, 5,1b, 8,17-9,1, Introduc , III 2 4 Agnosticismo

[34] Cf N Lohfink, *Qoheleth 5 17-19*, 631 No comparto, sin embargo, su opinión «Es verdad que Qohélet toca aquí [5,17-19] la teología sólo de paso La principal línea de pensamiento, en el contexto, no es teológica» Creo que la concepción teológica en este pasaje es fundamental y por eso puede iluminar el problema propuesto, como el mismo N Lohfink da a entender en la misma página, al parecer contradiciéndose «Deberíamos considerar 5,17-19 como el tercer pasaje 'teológico' del libro de Qohélet» (siendo el primero 3,10-15 y el segundo 4,17-5,6)

[35] L. Gorssen escribe que «este verso [18] es un simple paralelo de 3,13, del que toma la expresión *mttt 'lhym hy'* que aquí tiene el mismo significado que en 3,13» (*La cohérence*, 300) También en ambientes puramente paganos se admitía esto mismo como cosa normal, Horacio escribe a un amigo suyo poeta «Te dieron los dioses belleza, te dieron los dioses riquezas y el arte de disfrutarlas» (*Epist* , I 4,6-7)

19. El verso 19 completa las ideas de los vv.17-18. Del hombre infeliz había dicho en v.16 que todos sus días eran pena, aflicción y disgusto; del agraciado por Dios afirma ahora que no tendrá ni siquiera ocasión de pensar en el lado oscuro de la existencia. Y la razón la da en v.19b: *Dios lo tiene absorto en la alegría de su corazón.* Equivalentemente afirma Qohélet que esta *alegría de su corazón es un don de Dios*, pues es el resultado del disfrute de que habla en v.18: verdadero *don de Dios.*

La sentencia ha hecho pensar a muchos intérpretes, ya desde la versión de los Setenta y con razón. Tanto si se admite nuestra versión como si se prefiere: «Dios le responde (se le revela) en la alegría de su corazón», v.19b contiene un mensaje teológico muy importante [36].

Según nuestra versión: *Dios lo tiene absorto* (ocupado) *en la alegría de su corazón,* Dios sigue siendo el sujeto activo y la fuente de la alegría del corazón humano. Así también Qohélet descubre la huella y presencia de Dios en las pequeñas y momentáneas alegrías de la vida del hombre, a pesar de la «mala tarea» (1,13) que Dios mismo le ha impuesto en su vida.

La perícopa 5,17-19 debe, pues, llamarse con todo derecho «teológica», no sólo por las cuatro veces que aparece la palabra *ʾᵉlōhîm,* sino por la teologización de la vida humana, como hemos visto que hace Qohélet al presentarla en 5,17-19 y continuará presentándola en la perícopa 6,1-2, su continuación natural.

3.4. Negación de la bendición de Dios al hombre (6,1-2)

Esta breve perícopa sigue a la anterior 5,17-19 como la cruz a la cara de una moneda; es su antítesis perfecta. Además es el comienzo del bloque 6,1-9 que, como tal, corre paralelo a 5,12-19.

6,1 Hay un mal que yo he visto bajo el sol y con frecuencia pesa sobre el hombre.
2 Uno a quien Dios da riquezas y tesoros y honores, sin que le falte nada de cuanto puede desear; pero Dios no le concede comer de ello, porque un extraño lo consume
Esto es vanidad y dolencia grave.

6,2 «le falte nada» lit «falte nada a su alma».

6,1-2. Estamos ante otra observación de Qohélet. Se trata del caso del hombre que nada en la abundancia, pero, al no disfrutar de ella, es como un enfermo de gravedad al que solamente le falta el bien más preciado: la salud. También aquí es muy importante el elemento teológico.

[36] En la segunda hipotesis la lección seria «La alegría del corazón debe ser algo semejante a la divina revelación Cuando experimentamos la alegrías, al menos en un pequeño momento llegamos a tocar el sentido de las cosas que normalmente sólo Dios ve» (N Lohfink, *Qoheleth 5 17-19*, 634, ver tambien p 635) En el mismo sentido se pronuncia A Bonora en *Qohelet*, 91 98 y en *Esperienza*, 178 y A Gianto en *The Theme*, 530, pero en contra R E Murphy, *On Translating*, 578

1. La nueva observación de Qohélet: yo he visto, responde en primer lugar a la continuación del discurso que se tiene entre manos Qohélet y que ha comenzado en 5,17: *Esto es lo que yo he comprendido (he visto)*. Al caso concreto del rico feliz, que puede disfrutar de sus bienes porque Dios se lo concede (cf. 5,17-19), se opone el del otro rico, pero infeliz por no poder disfrutar de sus riquezas (cf. Eclo 30,19; Lc 12,16-20). Por otro lado al repetir el autor ahora en 6,1, casi con las mismas palabras, lo que ha visto y observado en 5,12: *hay un mal* que yo he visto *bajo el sol*, es claro que quiere relacionar ambos casos: el del rico desafortunado en los negocios y el del hacendado infeliz que no puede disfrutar de su situación privilegiada [37]. El aspecto negativo de las observaciones se subraya con la repetición del *mal* observado (cf. 5,12a.15a y 6,1a). La observación singular alcanza un valor más general, pues, a juicio del autor, es algo que ocurre con frecuencia y, por tanto, afecta al *hombre*.

2. Al caso referido en 5,18 se añade el de 6,2. Se trata de una persona muy rica, como en 5,18, que además goza de la estima y del reconocimiento de sus conciudadanos, de tal manera que de él se puede decir que *no le falta nada de cuanto puede desear*. Esta persona debería considerarse afortunada, feliz; sin embargo, no lo es. ¿Por qué? Dos razones aduce el autor [38]. Una es comprobable: *Un extraño lo consume*, una persona que no pertenece a su familia, otra razón es de orden teológico: la voluntad de Dios favorable, al concederle las riquezas; desfavorable, al no permitirle disfrutar de ellas. No es necesario descubrir aquí a un Dios caprichoso, lejano y despótico [39], que lo mismo da que quita o niega. Se repite la concepción religiosa ya conocida: de Dios provienen los bienes y los males, porque su voluntad rige los acontecimientos. En ellos descubre el creyente la voluntad de Dios. En nuestro caso, el que un *extraño consuma* los bienes de un rico propietario, equivale a decir que *Dios no le concede comer de ellos*.

Como se ve en 6,2 se considera el caso contrario al de 5,18; la conclusión así lo confirma. En 5,18 el autor terminaba con la sentencia: «Esto sí que es un don de Dios», en 6,2 finaliza con la expresión paralela pero antitética: *Esto es vanidad y dolencia (ḥ^e^lî)* grave, adelantando así el juicio de vanidad global de 6,9, y sintetizando el pensamiento repetido del mal grave (*ḥōlāh*) del que ha hablado en 5,12a y 5,15a.

[37] D. C. Fredericks insiste en el paralelismo entre 5,12 y 6,1: «Casi idéntica frase da comienzo a estas secciones: 'Hay un mal (repugnante: 5,12a) que yo he visto bajo el sol':
5,12 yēš rāʿâ hôlā rāʾîtî tahat haššāmeš
6,1 yēš rāʿâ ʾ"šer rāʾîtî tahat haššāmeš

Las frases son idénticas, de todas formas, en su ritmo, puesto que la unica diferencia entre ellas son dos palabras bisilábicas, rítmicamente equivalentes: *hôlā* y *ʾ"šer*. Esta frase de 5,12a tiene otro paralelo en 5,16 que usa el equivalente *holyô* también, pero prescindiendo de la cláusula tahat haššāmeš» (*Chiasm*, 29-30).

[38] Es inutil querer identificar las causas materiales por las que el rico no puede disfrutar de sus riquezas (cf. D. Michel, *Untersuchungen*, 139-140).

[39] Contra el parecer de A. Lauha en *Kohelet*, 114.

3.5. *El hombre infeliz es peor que un aborto (6,3-6)*

Con esta perícopa se llega al punto culminante en las consideraciones negativas sobre el hombre que, aunque rico, no goza de sus riquezas. La perícopa 6,3-6 contiene la tercera antítesis del bloque 5,9-6,9; se opone a 5,12-16 con una conclusión sorprendente.

6,3 Supongamos que un hombre tiene cien hijos y vive muchos años, de suerte que sean muchos los días de su vida; pero él no puede saciarse de sus bienes, y aunque para él no haya sepultura, yo afirmo: mejor que él es un aborto.
4 Pues llega inútilmente y a oscuras se va;
su nombre queda oculto en la oscuridad.
5 Ni siquiera ha visto el sol, ni lo conoció; pero éste descansa más que el otro.
6 Y aunque viva dos mil años, si no es feliz, ¿no van todos al mismo lugar?

6,3 «Supongamos que»: lit. «Si». «los días de su vida»: lit. «los días de sus años». «pero él... de sus bienes»: lit. «y su alma... de felicidad».

6 «dos mil años»: lit. «dos veces mil años». «si no es feliz»: lit. «pero no disfruta de felicidad».

6,3-6. El autor finge una nueva situación en la que intencionadamente acumula en una persona lo más preciado entre los hombres: riquezas, numerosa prole y larga vida, con la nota negativa de que tal persona no puede disfrutar de sus bienes. Todo ello lo enfrenta a algo tan repugnante y negativo como un aborto. La conclusión paradójica de Qohélet es que el aborto está en mejores condiciones que el hombre rico, prolífico y de larga vida.

3. El autor va a desarrollar más ampliamente la hipótesis barajada en v.2, pero con nuevos elementos que suponen nuevos puntos de vista. Los nuevos elementos en grado hiperbólico son la numerosísima prole (*cien hijos*) y la vida larga (*muchos años, muchos los días de su vida*). Es común la insatisfacción: *no puede saciarse de sus bienes,* es decir, que no es feliz ni con las riquezas ni con los hijos ni con los muchos días vividos (cf. v.6). Esta vez el autor no insinúa siquiera las causas por las que *él no puede saciarse de sus bienes.* Se refiere a la insatisfacción como a un hecho dentro de una hipótesis: *Supongamos...* El juicio conclusivo de Qohélet es tajante: *mejor que él es un aborto*; afirmación rotunda e inesperada en un hombre que ama tanto la vida, por ser el único bien del que se puede disfrutar, mientras se vive.

He dejado para el final lo de la carencia de sepultura, cuyo sentido es tan oscuro que los autores se contradicen. Unos optan por cambiarlo de sitio, ya que en v.3 no parece encajar. Es lo que hace L. Alonso Schökel que lo pasa a v.5, aplicándolo al aborto: «No vio el sol ni se enteró de nada *ni recibe*

sepultura...» [40]. La mayoría, sin embargo, conserva la sentencia en v.3 con el sentido de «aunque él no tenga sepultura» (¡a pesar de sus cien hijos!), añadiendo así un motivo más de infelicidad [41]. D. Michel recuerda una interpretación que cuenta ya con una cierta tradición: «Aunque él no tuviera ninguna sepultura = aunque él no muriese jamás». Y puestos a suponer, supongamos también que la persona de quien se habla en 6,3 ni siquiera llega a morir: *Aunque para él no haya sepultura/entierro* [42]. El proceso lógico de las hipótesis irreales es ascendente: «cien hijos», vida larguísima («muchos años», «muchos los días de su vida», cf. v.6: «aunque viva dos mil años»); el escalón más alto, el último: «aunque no muera jamás». Si suponemos todo esto que es lo máximo que se puede pensar, si todavía no puede disfrutar de sus bienes, la conclusión de Qohélet parece hasta normal: *Yo afirmo: mejor que él es un aborto* [43].

4-5. Estos dos versos están dedicados a explicar lo que parece inexplicable: que el aborto es mejor que algo viviente. El sujeto gramatical de vv.4-5 es siempre *el aborto,* que viene y se va.

Llega inútilmente: *llega* a la vida, a la luz; lo que antes no se veía, porque estaba en el seno materno, aparece; pero *inútilmente,* porque nace muerto, no sirve para nada; en realidad no llega nada, es un muerto. *Y a oscuras se va*: mejor se podría decir que se ha ido, ya que no pertenece al reino de los vivos, sino al de los muertos, al de la oscuridad y las tinieblas. Por esto *su nombre* o su «no nombre», ya que ni es persona ni tiene existencia personal, *queda oculto en la oscuridad* de la no existencia y del olvido.

El v.5a es una repetición conceptual de v.4 y de lo que significa ser un aborto. La sentencia: *ni siquiera ha visto el sol,* tiene más fuerza si la comparamos con otra de Qohélet, para el que tanto vale la luz del sol: «Buena es la sabiduría acompañada de patrimonio; y provechosa a los que ven el sol» (Qoh 7,11). Qohélet se parece en algo a Job y Jeremías, no ciertamente en la pasión que les consume. Dice Job: «¿Por qué al salir del vientre no morí o perecí al salir de las entrañas? ... Ahora sería un aborto enterrado, una criatura que no llegó a ver la luz» (Job 3,11.16; cf. Jer 20,17).

En v.5b Qohélet responde a las preguntas de por qué el aborto es mejor que el rico infeliz y en qué le aventaja el uno al otro. La respuesta es: el aborto descansa con el descanso de la muerte; el otro no tiene descanso en su

[40] *Eclesiastés,* 42.

[41] Cf. D. Michel, *Untersuchungen,* 144-146, donde se puede encontrar una variedad casi ilimitada de matizaciones y sugerencias de los autores.

[42] Cf. D. Michel, *Untersuchungen,* 146, que trata de esta hipótesis y de lo que piensan A. Gerson (1905), P. Kleinert (1909), L. Levy (1912) y N. Lohfink (1980).

[43] D. Michel matiza aún la hipótesis irreal para Qohélet del «no mirir»; según él «es más probable ver aquí una alusión a la representación del rapto, para el cual esto es característico, que el raptado no sea enterrado, sino directamente 'arrebatado' por Dios» (*Untersuchungen,* 147). Queda una duda, que también propone D. Michel en el mismo lugar, sin que podamos dar una respuesta adecuada: ¿Trata Qohélet del raptado, como de un lugar común conocido en la tradición (cf. el rapto de Henoc, el de Elías), o está aludiendo de forma controvertida a algunas corrientes de pensamiento de su tiempo?

vida. Otra vez parece que estamos oyendo a Job. Éste maldice el día de su nacimiento y continúa con preguntas y respuestas: si hubiera nacido muerto «ahora dormiría tranquilo, descansaría en paz» (Job 3,13), como descansan los muertos nobles o plebeyos, libres o esclavos, buenos o malvados (cf. Job 3,14-19). *El otro,* sin embargo, el que tiene decenas de hijos y vive los años sin número entre riquezas que no disfruta, no conoce el descanso, y puede decir de nuevo con Job: «Vivo sin paz y sin descanso entre continuos sobresaltos» (3,26), o con Jeremías: «¿Por qué salí del vientre para pasar trabajos y pena, y acabar mis días derrotado?» (20,18). Las quejas de ambos son las mismas de Qohélet, las circunstancias no, pues tanto Job como Jeremías representan al hombre a quien persigue la desgracia y por ello termina en la derrota, lo que sólo en parte se puede aplicar al personaje de Qohélet. Por tanto, la comparación de Qohélet entre el aborto y el hombre afortunado en hijos, en años y en riquezas, aunque no las disfrute, no deja de ser desmedida. Esto sin duda lo sabía Qohélet; entonces ¿qué es lo que pretendía con ella?

6. Este verso culmina la perícopa 6,3-6 y, por tanto, su sentido. La hipótesis era la de un hombre rico en hacienda, en hijos, en años, y hasta posiblemente inmortal; si no es feliz, nada tiene sentido: ¡hasta un aborto es mejor! El v.6 cierra la hipótesis, pero el sentido está incompleto, aunque se suple con facilidad: *Y aunque viva dos mil años, si no es feliz,* ¿de qué le sirve? *¿no van todos al mismo lugar?* El sujeto gramatical vuelve a ser el personaje del v.3. Directamente no se menciona el aborto, tal vez esté implícito en el *todos* de v.6b. *Dos mil años*: Número limitado, pero equivalente a uno indeterminado, a muchísimos años (cf. v.3). *Si no es feliz*: La expresión es de mayor amplitud que la utilizada en v.3: «No puede saciarse de sus bienes», y además es más afortunada, al no excluir motivo alguno que pueda causar la infelicidad.

¿No van todos al mismo lugar?: El autor no duda, está seguro de que todos van al mismo lugar, es una pregunta retórica. *El lugar* es la muerte; puede ser el seol o simplemente la tumba (cf. 3,20). La razón de que aquí se hable de la muerte, como suerte común, parece que está en motivos estructurales. Como dijimos anteriormente la perícopa 6,3-6 corresponde quiásticamente a la unidad 5,12-16, donde se trata detenidamente del tema de la muerte.

3.6. Inutilidad del esfuerzo humano (6,7-9)

La breve perícopa de tres versos corresponde quiásticamente a la también breve 5,9-11 o introducción del conjunto 5,9-6,9. A la insatisfacción de las riquezas de 5,9-11, se opone ahora la inutilidad del esfuerzo del hombre [44]; común a ambas perícopas es el estilo proverbial.

6,7 Toda la fatiga del hombre es para la boca,
pero el apetito no se sacia.
8 Pues ¿qué ventaja le saca el sabio al necio
o el pobre que sabe manejarse en la vida?

[44] D.C. Fredericks, *Chiasm,* 18-23.

9 Mejor es lo que ven los ojos que el divagar de los deseos.
También esto es vanidad y caza de viento.

7 «el apetito» o «el alma».
8 «en la vida» o «frente a, entre los vivos».
9 «lo que ven»: lit. «la visión de». «de los deseos» o «del alma».

6,7-9. La última perícopa del conjunto 5,9-6,9 es una especie de reflexión general, muy sapiencial, que Qohélet hace después de todas las observaciones precedentes. El contenido es muy denso y recoge temas fundamentales del libro: el trabajo o fatiga del hombre, la insatisfacción de los deseos, la célebre pregunta: ¿qué ventaja?, la oposición sabio-necio, (¿rico?)-pobre, el valor de lo asequible y, por último, el juicio de vanidad con su fórmula más solemne. Realmente 6,7-9 es un digno cierre de este bloque de reflexiones.

7. La sentencia en sí misma tiene sentido completo, y, por su estilo, se puede considerar como un verdadero proverbio con paralelismo sintético, ya que el segundo miembro es complemento del primero y principal. Pero en el contexto el v.7 adquiere connotaciones especiales, pues forma parte de la perícopa que cierra las reflexiones comenzadas en 5,9.

Toda la fatiga del hombre: Es todo ese afanarse fatigosamente que resume el aspecto duro e ingrato de la vida del hombre [45]. Job lo decía de otra manera: «El hombre está en la tierra cumpliendo un servicio, sus días son los de un jornalero: como el esclavo, suspira por la sombra; como el jornalero, aguarda el salario» (Job 7,1-2). Todo es trabajo, servicio, un suspirar continuo, un esperar la hora del descanso. El proverbio de Qohélet descubre aún más prosaica y realísticamente que el principal motor del hombre en su febril actividad está movido por la necesidad insustituible de buscar el sustento para vivir: *para la boca* [46], que en la realidad se extiende también al sustento de los familiares más cercanos. Desde este punto de vista interpreta también Qohélet la expresión como el apetito insaciable de posesiones y riquezas, del que ha tratado en los versos anteriores.

Pero el apetito no se sacia: Es claro que Qohélet no se refiere al hambre fisiológica, porque ésta ciertamente se puede saciar, sino a los deseos y a las ansias de poseer más y más (cf. 5,9). *El apetito-alma,* en este sentido, no tiene medida; de él se dice lo que del mar: «Y el mar no se llena», a pesar de los ríos y ríos que desembocan en él (Qoh 1,7). Este rasgo es ambivalente, pues manifiesta tanto el vacío inmenso que es el hombre, que no se puede llenar con ningún bien de este mundo: «No sólo de pan vive el hombre» (Dt 8,3), como la grandeza de este mismo hombre, cuyo vacío infinito está causado

[45] Sobre el concepto amplio de *ʿāmāl* en Qoh puede verse el comentario a 1,3 y el Excursus III°.

[46] Se ha interpretado «la boca» como expresión de la insaciabilidad del seol (cf. P.R. Ackroyd, *Two Hebrew Notes*, 85; M.J. Dahood, *Hebrew Ugaritic Lexicography VI*: Bib 49 [1968] 368); pero con razón se han opuesto Ch.F. Whitley, *Koheleth*, 58 y R.E. Murphy, *On Translating*, 577-578.

por su propia trascendencia. Qohélet no lo dice así, pero pone los fundamentos para estas conclusiones aquí y en otros lugares (cf. 3,11).

8. La pregunta, de gran importancia para Qohélet desde el principio (cf. 1,3), surge espontáneamente después de la constatación de tantas frustraciones de que hemos hablado en v.7. El verso explícitamente trata de la antítesis *sabio-necio*. El autor no descubre *ventaja* alguna de uno sobre el otro en la vida real. El segundo hemistiquio 8b habla del pobre como sabio en la vida; corresponde, pues, al sabio de v.8a. La pregunta que todo intérprete se hace es ¿a quién se opone este *pobre* experto? ¿Al *necio* de v.8a o a un rico que no aparece explícitamente y que sería el necio-rico? La orientación de Qohélet va en esta dirección: identificar al pobre con el sabio y al rico con el necio (cf. 4,13) [47]. Al ser una pregunta retórica, sabemos ya de antemano la respuesta: *ninguna ventaja*. Ciertamente esto no es un argumento para seguir luchando en la vida, ya que elimina todo estímulo para la acción (cf. 9,10); pero aquí se manifiesta la personalidad de Qohélet que va contra la lógica, puesto que él no ceja en su empeño de buscar el fruto del trabajo, a pesar de todo, y de intentar encontrar esas fracciones de felicidad que se dan en la vida.

9. Qohélet asienta sus reales en el momento presente y lo vive consecuentemente. *Mejor es lo que ven los ojos*: En su sentido directo está apuntando a algo que está ahí presente, al alcance del hombre para poder disfrutarlo [48]. *Que el divagar de los deseos*: porque se sueñe despierto y se dé rienda suelta a la imaginación y a su cortejo de añoranzas y deseos Los autores convienen en que la sentencia puede ser un proverbio de significación parecida al nuestro: «Más vale pájaro en mano que ciento volando», que con variantes se repite en todas las lenguas.

Con esto no renuncia Qohélet a tener ilusiones en la vida, pues sin ellas no se puede vivir. Pero afirma una vez más su sentido de la realidad, su pragmatismo. De puros sueños no se puede vivir, es necesario vivir con los pies en el suelo y saber renunciar a tiempo a sueños imposibles

Pero también todo esto es efímero, es viento que pasa y que no se puede atrapar. También pasa la pequeña felicidad que entra por los ojos y está al alcance de la mano. Antes de que te des cuenta ha huido de tus manos lo que creías tener atrapado, como el viento. Qohélet ha querido con esta su sentencia poner la firma al final de todas sus reflexiones sobre la poca consistencia que tienen las riquezas y aquellos valores que el hombre fundamenta en ellas.

Hacemos notar al final del comentario a 6,9 que con este verso se llega a la mitad del libro de Qohélet [49].

[47] D C Fredericks escribe que «aunque el contraste entre el rico y el pobre está solo implícito en A' [6,7-9], el *'ānî* [pobre] se ha convertido aquí en una figura importante» (*Chiasm*, 23), cf L Alonso Schokel, *Eclesiastes*, 43

[48] Muchos autores dan a la raíz *rā'āh* el significado de *disfrutar de* (cf R Gordis, *Koheleth – the Man*, 252, D C Fredericks, *Chiasm*, 22, D Michel, *Untersuchungen*, 158)

[49] A G Wright ha estudiado más que ninguno la razón numérica en la estructura de

VI. EL HOMBRE ANTE LO PREDEFINIDO Y LO IMPREVISIBLE (6,10-12)

Qohélet es un pensador al que le interesa sobre todo su presente histórico y su futuro inmediato. Tanto el pasado como el futuro no inmediato le parecen inalcanzables, como pertenecientes en cierta manera al ámbito de lo divino. Después de lo visto hasta ahora, la pequeña perícopa 6,10-12 nos lo va a confirmar.

Estos tres versos han sido objeto de los juicios más diferentes y dispares entre los autores. Ha habido quien los ha considerado «excelentes materiales de construcción», pero simplemente amontonados, no organizados [1]; otros creen que forman una unidad, ya sea independiente del contexto [2], ya sea dependiente: porque sirve de cierre de lo anterior [3], o de introducción a lo siguiente [4], o ambas cosas a la vez [5]. Yo creo que la perícopa 6,10-12 constituye una unidad [6], aunque no sea muy homogénea, que intencionadamente ocupa este lugar como introducción a 7,1ss.

6,10 El nombre de lo que existe hace tiempo que ha sido llamado y se sabe que es hombre, y no podrá enfrentarse con quien es más fuerte que él.
11 Cuando hay muchas palabras, éstas aumentan la vanidad. ¿Qué aprovecha esto al hombre?
12 Pues ¿quién sabe lo que es bueno para el hombre en su vida esos días contados de su tenue vida que él los pasa como una sombra?
Pues ¿quién hará saber al hombre lo que sucederá después de él bajo el sol?

10 «El nombre de lo que existe . » lit. «Lo que existe, hace tiempo que ha sido llamado su nombre». R Gordis explica «'Su nombre. . ya ha sido llamado', de aquí 'ha venido ya a la existencia'» (*Koheleth – the Man*, 262).

«que es un hombre» o «lo que es un hombre»· Es muy conocida la propuesta de corrección del TM que hizo M.J Dahood en 1952· «En lugar de la lectura actual masorética [*ʾᵃšer-hūʾ ʾdm*] quizás habría que leer *ʾašrēhū ʾdm*, omitiendo un *ʾāleph* que

Qohelet También él pone en 6,9 una cesura que señala exactamente la mitad de Qoh (cf todo el artículo *The Riddle* [1980]) De todas formas tengamos en cuenta que la división en versos es algo muy posterior a la composición del libro de Qoh

[1] D Buzy, *L'Ecclésiaste*, 240b De ellos dice O Loretz «Una composición de cuatro mashales (Qoh 6,10a, 6,10b, 6,11a, 6,11b 12), que no hay que forzarlos a una lógica relación» (*Qohelet*, 231 nota 63)

[2] Cf R Gordis, *Koheleth – the Man*, 262, K Galling, *Der Prediger*, 105 A Lauha la considera una unidad temática y estilística (*Kohelet*, 118)

[3] Cf W Zimmerli, *Das Buch des Predigers*, 200, D Michel, *Untersuchungen*, 161s

[4] Cf H W Hertzberg, *Der Prediger*, 135 144, R E Murphy, *Wisdom*, 129 139, A G Wright, *Additional*, 34 36-37

[5] G S Ogden escribe «Los versos 10-12 introducen una nueva sección, aunque no totalmente independiente de lo precedente» (*Qoheleth*, 96)

[6] Un indicio de que 6,10-12 es una unidad se puede descubrir en el uso reiterado de *mah* y de *mî* (cf G S Ogden, *Qoheleth*, 96)

sería el resultado de una dittografía El verso habría que traducirlo así ‘ *su destino* [del hombre] fue conocido . ’» (*Canaanite-Phoen* , 208) Pocos autores han seguido a M J Dahood (cf R B Y Scott, *Ecclesiastes*, 233, J J Serrano, *Qohélet*, 563 nota 2) Lo más normal es que haya sido refutado (cf R Gordis, *Was Koheleth*, 112, H W Hertzberg, *Der Prediger*, 138, Bo Isaksson, *Studies*, 85 nota 62) Pero hay que hacer constar que el mismo M J Dahood cambió de opinión, volviendo a preferir el TM (cf CBQ 32 [1970] 89). Ch.F Whitley tampoco acepta la primera propuesta de Dahood y propone la suya que ofrece alguna novedad Él afirma que «podemos aceptar el texto hebreo como está, aunque rechazando la puntuación masorética La primera línea acaba lógicamente en *hw*ʾ ‘Lo que es, fue ya llamado por el nombre, y es conocido lo que es’ El sujeto de la próxima línea comienza naturalmente con *ʾdm*, y la *w* de *wlʾ* puede considerarse aseverativa La traduciríamos ‘El hombre no puede realmente disputar con uno que es más fuerte que él mismo’» (*Koheleth*, 61) Whitley tampoco mejora el sentido del texto hebreo y tiene el inconveniente de ir en contra de las versiones antiguas LXX y Vg (cf *Koheleth*, 60)

«quién es más fuerte» con el *Qeré šettaqqîp*, el *Ketib šehttaqqîp* habría que considerarlo como una forma mixta de *šettaqqîp* y *hattaqqîp*, otras propuestas tienen muy pocas probabilidades (cf BH y BHS, R Gordis, *Koheleth – the Man*, 263, Ch F Whitley, *Koheleth*, 61, J L Crenshaw, *Ecclesiastes*, 131, D Michel, *Untersuchungen*, 161)

11 «Cuando» el *kî* es temporal (cf P Jouon, 166,o), en absoluto podría interpretarse como *kî* aseverativo *ciertamente* (cf P Jouon, 164) «éstas aumentan» corresponde al participio hifil de *rbm*, que concuerda con *palabras* «¿Qué aprovecha esto?» forma verbal por la original hebrea nominal «¿Qué provecho?»

12 «en su vida» lit «en la vida» «esos días contados» *mispar*, acusativo de tiempo (cf 5,17) «como una sombra» según el texto hebreo *kassēl* y no la versión griega que supone *bsl* M O Wise considera el hebreo *bsl (ʾšr)* un calco del arameo *btll* (*zy*) porque (cf *A Calque*, 257) Generalmente se reconoce que el relativo *ʾašer* 12b es causal y equivale a *kî* (cf Ges -K , 158b)

6,10-12. Es muy difícil, por no decir imposible, reducir a unas pocas palabras el contenido de estos tres versos que aisladamente pueden tener sentido autónomo. El título que hemos escogido para la perícopa pone de relieve la dificultad del hombre ante la realidad ya existente y predefinida, se sobreentiende por Dios, y ante lo desconocido del futuro: un verdadero misterio para Qohélet y para todo hombre que pisa la tierra. En el comentario de cada verso daremos cuenta de las principales dificultades teológicas que se han suscitado a propósito de 6,10-12.

10. El verso ocupa «la mitad del libro» según nos recuerdan los masoretas [7]. En su primera parte el v.10 trata de la teología de la creación, donde no se pronuncia el nombre de Dios pero está presente en el pasivo *ha sido llamado* (*niqrā*) [8]; el proceso que sigue es de lo más universal· lo que existe, a lo concreto: *hombre*.

El nombre de lo que existe... La sentencia en el original hebreo es muy dura a nuestros oídos: «lo que existe, hace tiempo...», como se aclara en la nota

[7] A G Wright cree, sin embargo, que la mitad del libro coincide con el final de la primera parte en 6,9 (cf nota 49 en el comentario a 6,9)

[8] Cf N Lohfink, *Kohelet*, 48

filológica; por esto la hemos conformado al castellano sin menoscabo del sentido. Lo que existe tiene un sentido amplísimo, aunque no vaya acompañada del «todo», como por ejemplo: «Todo lo que Dios hace» (3,14a), o «(Dios) todo lo ha hecho hermoso» (3,15a).

Ha sido llamado: Una forma de decir que ha sido creado [9] según el vocabulario especializado en el texto sacerdotal y en el segundo Isaías (cf. Gén 1; Is 40,26; 43,1). Si además se alude al *nombre,* se subraya la idea de creación como acción divina orientada, querida, y que manifiesta la voluntad divina de elección especial (cf. Is 41,8-10; 43,1; 45,3-4 en su contexto de creación 45,5-8).

En cuanto a si este «haber sido nombrado de antemano» implica un determinismo divino y en qué sentido, unos autores defienden la línea dura de la determinación divina de todos los acontecimientos en la historia como en la naturaleza, de tal manera que se llega a anular la libertad humana [10]. Otros siguen una orientación más blanda [11]. La solución hay que buscarla en la doctrina que sepa hacer compatible la auténtica autonomía limitada de la libertad humana con la omnipresencia activa de Dios en su creación, especialmente en la vida de los hombres.

Y se sabe que es hombre: La equivocidad del original hace muy difícil dar una única explicación satisfactoria de la sentencia. De la creación en general en v.10aα llegamos a la particular del hombre, que ha sido también nombrado por Dios; por lo tanto, creado y elegido entre todos los seres. ¿Quiere decir con esto Qohélet que se sabe lo que es el hombre? De ninguna manera; esto correspondería más bien a la versión: «se sabe qué es el hombre». La expresión, sin embargo, no está tan definida como para atribuir a Qohélet un conocimiento tan profundo del hombre. Con frecuencia confiesa Qohélet las limitaciones en el orden del conocimiento humano, por lo que del hombre sabemos más hasta dónde no puede llegar que hasta dónde; bagaje más bien pobre. Así pues, Qohélet confiesa los límites y fronteras del hombre, lo cual también es una manera de conocer *que él es hombre y qué es el hombre* [12].

[9] El *Enuma Elis*, o epopeya babilónica de la creación, comienza así «Cuando en las alturas el cielo no se había nombrado, y la tierra abajo no había sido nombrada por su nombre» (ANET 60b-61a)

[10] Dice K Galling «El tema de esta reflexión crítica es la predeterminación del ser y la no libertad del hombre, implicada en ella» (*Der Prediger*, 105), cf A Lauha, *Kohelet*, 119

[11] Como G S Ogden que afirma «Las cosas son como son, como han sido y como siempre serán Esta tesis ya se ha propuesto en 1,4-11 y está fundada en la noción de que Dios es el creador y sustentador de toda vida» (*Qoheleth*, 97), cf R Kroeber, *Der Prediger*, 143

[12] L Alonso Schokel indica además otra vía de interpretación «Entre todos los seres creados y entre todo lo que sucede hay una creatura que interesa a Qohélet, aunque Gn no nos diga que Dios le impuso nombre, se deduce de Gn 2 Ha recibido un nombre que significa su ser y destino ese nombre es 'Adán', que significa 'terreno', por ese nombre 'se conoce' y comprende Porque se llama Adán y lo es no puede superar al más fuerte, a su destino mortal y a Dios, que lo determinó Según esta interpretación, habría que traducir 'Lo que ha existido tiene un nombre y lo conocemos es Adán, y no puede contender con uno que es más fuerte que él» (*Eclesiastés*, 44) Bo Isaksson defiende también que ʾādām es el nombre propio «Adán» (cf *Studies*, 86-88)

No podrá enfrentarse: No se dice en el texto con quién no puede enfrentarse el hombre, o qué es eso *más fuerte que él*. La mayoría de los autores ve en este ser *más fuerte* que el hombre a Dios [13]. Algunos dudan [14] y D. Michel lo identifica con la muerte [15]. Yo creo que se refiere a Dios, ya que todo el contexto es teológico (cf. los pasivos teológicos). Probablemente Qohélet tiene en su memoria pasajes de Jeremías como 12,1; 20,7.14-18 y de Job como 9,2-3.19.32; 13,22ss, cuyas actitudes no considera apropiadas.

11. Cuando habla Qohélet con sus propias palabras, casi siempre se manifiesta crítico con lo que se acepta comúnmente en la sabiduría tradicional. En 7,1ss va a comenzar Qohélet una nueva serie de críticas a la sabiduría expresada en proverbios. El v.11 marca de hecho el inicio de esta crítica [16].

Sería muy fácil acompañar la forma proverbial de v.11a con refranes paralelos en todas las lenguas, al estilo de «Quien mucho habla, mucho yerra»; «cuantas más palabras, más vanidad» [17]. Si se acepta que Qohélet alude en el verso anterior a Jeremías y a Job, tanta palabrería y tanto discurso son el punto de enganche con la presente sentencia.

La *vanidad*, por tanto, equivale a lo inútil y sin sentido. Por esto se pregunta con razón Qohélet *¿qué aprovecha esto al hombre?* No parece que en este lugar la pregunta tan de Qohélet tenga una función estructural, ni tampoco un sentido tan trascendental como en otros momentos (cf. 1,3; 2,11; 3,9 y 5,15). Sin embargo, es la primera de una serie que seguirá en v.12 y todas juntas sí alcanzan una significación más allá y por encima de lo normal.

12. El verso 12 sigue la misma tónica de la pregunta del verso 11: preguntar por lo que es bueno o mejor para el hombre es lo mismo que interrogarse sobre el provecho o beneficio que una cosa puede reportar al hombre. En cierto sentido, pues, v.12 pertenece tanto a la unidad 6,10-12 como a la que se abre en 7,1, que es como la respuesta a las preguntas de vv.11-12.

Qohélet en su continuo bucear en la vida para separar lo que le conviene de lo que no le conviene va descubriendo en todos los ámbitos de su azarosa vida más sinsabores de lo que cualquier sabio había descubierto hasta él. De ahí su tono agridulce y melancólico en sus conclusiones y enseñanzas. Más de una vez nos hemos tropezado ya con afirmaciones como ésta: «No hay

[13] Escribe Bo Isaksson «'El uno que es más fuerte' es Dios Esto es reconocido por la mayoría de los comentaristas» (*Studies*, 87 nota 75) Y A Barucq dice que es «Dios sin duda alguna» (*Eclesiastés*, 115) A Lauha lo llama «déspota celeste» (*Kohelet*, 119) N Lohfink recuerda a este propósito la sentencia [187] de Menandro «No luches contra Dios» (*Kohelet*, 48)

[14] Como N Lohfink en *Kohelet*, 48 y G S Ogden en *Qoheleth*, 97

[15] «El hombre no puede discutir con aquella que es mas fuerte que él, es decir, con la muerte» (*Qohelet*, 148)

[16] En 6,11 pone N Lohfink el inicio de una parte importante de su estructura (6,11-9,6) la crítica de la sabiduría antigua (cf *Kohelet*, 48), ver también D Michel, *Untersuchungen*, 259

[17] Así traduce L Alonso Schokel el verso 11a J L Crenshaw cree que a la crítica Qohelet añade la ironía que la expresa estilísticamente con la aliteración (cf *Ecclesiastes*, 131)

nada mejor para el hombre que comer y beber y disfrutar de su trabajo» (2,24; cf. 3,12.22; 5,17); y aún seguiremos encontrándonos con algunas semejantes (cf. 9,7-9; 11,7-10). Por esto no deja de sorprendernos oír de nuevo a Qohélet preguntar *¿quién sabe lo que es bueno para el hombre...?* Pero en una colección de reflexiones como la que constituye el libro de Qohélet no debe extrañarnos el que se repitan los temas clave [18].

Esos días contados de su tenue vida: Qohélet acumula expresiones que subrayan la brevedad de la vida, su fragilidad y futilidad. A éstas se suma la comparación de la vida con *una sombra,* clásica entre los autores. Poco más adelante en el tiempo el autor del libro de la Sabiduría pondrá en boca de los que él llama impíos, y a los que se opone radicalmente, unas palabras que temáticamente recuerdan las de Qohélet: «Nuestro nombre caerá en el olvido con el tiempo y nadie se acordará de nuestras obras; pasará nuestra vida como rastro de nube, se disipará como neblina acosada por los rayos del sol y abrumada por su calor. Porque nuestra existencia es el paso de una sombra, y nuestro fin, irreversible; está aplicado el sello, no hay retorno» (Sab 2,4-5). En nuestro comentario a este pasaje escribíamos: «Negada la inmortalidad individual, no quedará [para los impíos] ni siquiera la inmortalidad del recuerdo en las generaciones futuras. La existencia personal para ellos no tiene más consistencia que la del tiempo que pasa. Esta doctrina sin esperanza se ilustra gráficamente con varias comparaciones, conocidas en la misma tradición literaria de Israel (cf. Os 13,3; Job 7,9; 8,9; 14,2; Sal 39,7; 109,23; 144, 4)» [19]. La comparación entre Qohélet y Sabiduría aquí es puramente anecdótica. Nos interesa solamente en cuanto que la concepción de la vida como una sombra que pasa puede ser utilizada por un creyente y temeroso de Dios, como es Qohélet, y por un libertino. La realidad que se describe es la misma, el espíritu es abismalmente distinto. Si el presente para Qohélet es como una sombra que pasa, ¿qué es el futuro temporal del hombre que aún vive y el futuro también temporal del que no participará el que ya haya muerto? Pues es claro que la pregunta de Qohélet: *pues ¿quién hará saber al hombre lo que sucederá después de él?,* se refiere sólo al futuro intrahistórico: *bajo el sol,* no al futuro absoluto después de la muerte que no cae dentro del horizonte de Qohélet. En esto Qohélet es fiel a sí mismo en todo su libro: «Es grande el mal que amenaza al hombre, ya que él no sabe lo que sucederá, pues ¿quién le va a anunciar cuándo sucederá?» (Qoh 8,6-7; cf. 8,17) [20].

[18] D. Michel interpreta el verso 12 de otra manera, atribuyendo la pregunta no a Qohélet, sino a hipotéticos defensores de un más allá, que es como la cara opuesta de este más acá contradictorio y sin sentido, la respuesta a la pregunta la encuentra el hombre no «en el corto espacio de tiempo de su vida», sino la debe esperar de la vida futura después de la muerte» (*Untersuchungen,* 164).

[19] J. Vílchez, *Sabiduría* (1990), 156.

[20] D. Michel confirma esta interpretación: «12b corresponde perfectamente a lo que Qohélet continuamente ha subrayado. El futuro está cerrado al hombre, él sólo puede utilizar el momento presente. Aquí estaría introducida esa actitud escéptica fundamental contra una esperanza escatológico-apocalíptica» (*Untersuchungen,* 164).

VII QUE ES LO BUENO PARA EL HOMBRE (7,1-29)

Acabamos de decir que 6,10-12 tiene como función principal introducir lo que sigue, es decir, 7,1ss En efecto, en 7,1 se comienza a responder a la primera pregunta de 6,12 «¿Quién sabe lo que es bueno para el hombre?» A la segunda pregunta «¿Quién hará saber al hombre lo que sucederá después de él?», responde Qohélet en los capítulos 8 y 9, unas veces con gran claridad otras no tanto, pues no estamos ante un tratado filosófico que se estructura de antemano según un plan determinado [1]

El capítulo 7 lo dividimos en cuatro secciones que nos parecen ordenar las ideas tan variadas de Qohélet, estas secciones son 1) Qué es lo mejor para el hombre (7,1-14), 2) Es bueno evitar los extremos (7,15-22), 3) Reconocimiento de lo inalcanzable de la sabiduría (7,23-24), 4) Hallazgos provisorios y hallazgo definitivo (7,25-29) [2]

1 Qué es lo mejor para el hombre 7,1-14

Que 7,1-14 constituya una composición unitaria, al menos en cuanto a la forma si no en cuanto al contenido, lo afirman expresamente R Gordis [3], F Ellermeier [4] y A Lauha [5] Según parece, G S Ogden defiende para 7,1-13 (14) algo más que la mera unidad formal que le dan los proverbios «mejor es que» [6] Pero el autor que más se ha señalado en la defensa de la unidad formal y de contenido de Qoh 7,1-14 ha sido N D Osborn [7] En nuestro análisis exegético intentaremos también mostrar el acierto de esta sentencia

7,1 Mejor es un buen nombre que un buen perfume
y el día de la muerte que el del nacimiento
2 Mejor es ir a una casa en duelo que ir a una casa en fiestas,
porque en eso acaba todo hombre,
y el que aún vive, reflexiona

[1] Aceptamos solamente algunas sugerencias de A G Wright a este proposito, como puede comprobarse por lo expuesto en en cap VII de la Introduccion sobre la estructura de Qohelet (cf A G Wright, *The Riddle* [1980] 39)

[2] Practicamente es la distribucion en pericopas que propone A Lauha (cf *Kohelet,* 121 139), en parte solamente la de K Galling (cf *Der Prediger*, 105-109), de R B Y Scott (cf *Ecclesiastes*, 234-239) y de J L Crenshaw (cf *Ecclesiastes*, 132-148)

[3] Ver su magnifico estudio sobre «el septenario» en el estilo biblico y rabinico, donde R Gordis dedica dos paginas a Qoh 7,1-14 (cf *The Heptad*, 20-21)

[4] Para F Ellermeier «el elemento unitivo en ellos [Qoh 7,1-14] no es de contenido ni de pensamiento, sino de tipo formal En medio de la serie esta siempre la primera palabra, es decir *tob»* (*Qohelet I/1*, 104)

[5] Afirma con otras palabras lo mismo que R Gordis y F Ellermeier (cf *Kohelet,* 122s)

[6] Cf *The 'Better'-Proverb,* 501s

[7] En efecto, aunque reconoce que el analisis mas convincente que hasta ahora se ha hecho de Qoh 7,1 14 ha sido el de R Gordis, el admite no solo el «agrupamiento de siete unidades literarias basicas», sino tambien «una continuidad subyacente del pensamiento , reconocible como un hilo que mantiene juntas las siete sartas» (*A Guide,* 186) Ademas proclama que «nuestro analisis intenta aclarar este hilo y mostrar convincentemente que [7,1-14] es una unidad completa en si misma, formando un atractivo collar de siete joyas» (*Ibidem*)

3 Mejor es el pesar que la risa,
pues con la tristeza del rostro se alegra el corazón
4 El corazón del sabio en la casa en duelo
y el corazón del necio en la casa de la alegría
5 Mejor es escuchar la reprensión de un sabio que escuchar el canto de los necios,
6 porque como crepitar de zarzas bajo la olla así es la risa del necio
Pero también esto es vanidad
7 Pues la opresión perturba al sabio
y el soborno corrompe el juicio
8 Mejor es el fin de un asunto que su principio,
mejor es el paciente que el soberbio
9 No te dejes arrebatar por la cólera,
porque la cólera se aloja en el pecho de los necios
10 No digas ¿Por qué los tiempos pasados fueron mejores que los de ahora?
Porque no es de sabios preguntar sobre ello
11 Buena es la sabiduría acompañada de patrimonio,
y provechosa a los que ven el sol
12 Pues a la sombra de la sabiduría, a la sombra del dinero,
pero la ventaja de la ciencia es que la sabiduría da la vida a su dueño
13 Observa la obra de Dios
¿quién podrá enderezar lo que él ha torcido?
14 En el día bueno mantente en el bien y en el día malo reflexiona
Tanto al uno como al otro los ha hecho Dios,
de suerte que el hombre no pueda averiguar nada después de el

1 «un buen nombre» lit «un nombre», que naturalmente se entiende como bueno y así equivale a «renombre», «fama» «que el del nacimiento» lit «que el de su nacer»

2 «en eso acaba todo hombre» lit «este es el fin de todo hombre» «reflexiona» lit «(lo) dará a su corazon»

4 «el corazon del sabio» lit «el corazon de los sabios» «el corazon del necio» lit «el corazon de los necios»

5 «que escuchar» lit «que uno escuche» (*mēʾîš* equivale a *mēʾᵃšer* + participio (cf R Gelio, *Osservazioni*, 7)

7 Algunos sospechan que el verso 7 ha perdido su primera parte, que sonaria poco mas o menos como Prov 16,8 «Mejor es poco con justicia que muchas ganancias injustas», asi F Delitzsch, *Commentary*, 317, ver también R Kroeber, *Der Prediger*, 145, que opina que los fragmentos de Qumran lo confirman, aunque no pueden aclararlo por el mal estado en que se han conservado Todo esto no pasa de ser una pura conjetura «perturba» o bien «hace enloquecer» «soborno» lit «don» «el juicio» lit «el corazon»

8 M J Dahood explica «la rareza» de Qohelet *ʾrk rwh*, con una inscripcion fenicia del s IV a C (cf *Canaanite-Phoen* , 208s) A esto se opone R Gordis «En 7,8 *ʾerek rûah* no es un fenicismo, sino excelente hebreo que significa 'paciencia', como *qōser rŭᵃh* en

Ex 6,9 significa 'impaciencia'» (*Was Koheleth,* 110). «el paciente» o «largo de espíritu = longánimo». «el soberbio». lit. «elevado de espíritu».

9 «no te dejes arrebatar por la cólera»: lit «no te precipites en tu espíritu para enojarte».

10 «los de ahora»· lit «éstos». «no es de sabios preguntar sobre ello»: lit «no sabiamente preguntas sobre ello».

12 «da la vida». lit. «hace vivir».

13 Los dos puntos después de Dios corresponden a *kî.*

7,1-14. Ya sabemos que el contenido de estos catorce versos gira en torno a la pregunta sobre lo que es mejor para el hombre. El autor se va a expresar con ayuda de proverbios ya acuñados y conocidos, pero a su manera o según su estilo, es decir, citando al principio la máxima popular y proponiendo a continuación su comentario personal, paradójico a veces y siempre sugerente.

1. Empieza Qohélet la serie de proverbios que expresan lo bueno, lo mejor para el hombre según el común sentir de la gente, tal y como ha consagrado la sabiduría popular y culta de siempre y en todo lugar. Y no puede empezar mejor, aun estilísticamente. El autor juega intencionadamente con las palabras, construyendo una sentencia, cuya sonoridad y redondez no se pueden reflejar en la traducción al castellano: *ṭōb šēm miššemen ṭōb* (a.b. b'.a') [8].

El *nombre* es lo que identifica a un ser, en este caso a una persona. Decir de una persona que se ha creado un nombre es lo mismo que afirmar una singularidad especial entre los demás. *Un buen nombre* equivale, por tanto, a la fama, a la gloria de los grandes hombres que puede sobrepasar los estrechos límites de una ciudad, de una región y también los de una época o de muchas épocas aun más allá de la muerte [9].

El término de la primera comparación es un *buen perfume,* que aquí se entiende metafóricamente, en cuanto que el *buen nombre* expande entre los hombres la memoria de la persona afamada como el *buen perfume* su olor. La sentencia se debe considerar afín a la tradición sapiencial, cuya enseñanza compendia (cf. Prov 10,7; 22,1). Los sabios estaban acostumbrados a valorar la sabiduría más que los bienes puramente materiales y sociales; es lógico que antepusieran el *buen nombre,* cifra y compendio de todo lo más valioso en lo humano, a cualquier otro valor, simbolizado aquí por el *buen perfume.*

En la tradición de todos los pueblos, y también en nuestro tiempo, el

[8] L. Alonso Schokel ha querido reflejar de alguna manera este juego de palabras «buena fama – buen perfume», y, aludiendo al original hebreo, afirma «Sin querer recordamos a nuestro Sem Tob, judío de Carrión» (*Eclesiastés,* 45) En Cant 1,3 encontramos también unidos *perfume (šemen)* y *nombre (šēm)* «Tu nombre es perfume que se expande».

[9] Nada dice Qohélet de cómo se consigue este *buen nombre,* pero espontáneamente se piensa en las grandes hazañas, en las obras magníficas, en todo aquello que se sale de lo normal También querríamos pensar que el fundamento de todo buen nombre está en la justicia, como expresamente lo dijo M T Cicerón «El fundamento de una perpetua estima y fama es la justicia, sin la cual nada es digno de alabanza» (*De officiis,* II 20, al final)

perfume y los aromas están relacionados con el lado alegre y positivo de la vida y con los momentos más importantes de ella: con el nacimiento [10], con toda clase de fiestas [11], con los ritos funerarios en todas las culturas [12], etc. Por esto mismo el buen perfume puede simbolizar la abundancia (Job 29,6), el lujo (Prov 21,17), la felicidad (Qoh 9,8).

Hasta aquí, como se ve, la sentencia de Qohélet en 7,1a está respaldada unánimemente por toda la tradición anterior a él y por el sentido común de todos los pueblos, reflejado en sus costumbres sociales más importantes. En cierto sentido y con ciertos matices también es aceptada por Qohélet, como lo va a manifestar a partir de 7,1b.

Efectivamente 7,1b marca un cambio, una cierta ruptura, un nuevo aire y tono en la manera de concebir la vida humana y sus momentos fundamentales: es la forma de pensar de Qohélet, muy distinta de la tradicional. No es que Qohélet sea un pesimista, un hombre derrotado. A Qohélet más bien hay que entenderlo como un crítico implacable, pero irónico; por esto su crítica es satírica, de ningún modo resentida o amarga, sino fina y burlona. Los versos 1b-4 se encargarán de demostrarlo.

Qohélet había dicho en 4,2: «Proclamé a los muertos que ya han muerto más dichosos que los vivos que aún viven». A primera vista puede no extrañarnos que ahora nos diga que es mejor *el día de la muerte que el del nacimiento* [13]. Sin embargo, al ser diferentes las motivaciones en 4,1-3 y ahora, no podemos poner las dos sentencias al mismo nivel. En 4,2 se está refiriendo Qohélet a una situación muy concreta y negativa de la vida: a la opresión injusta que muchos tienen que soportar sin un horizonte de esperanza; aquí en 7,1b el ambiente es el propio de una discusión académica, por no decir de escuela filosófica: estamos dilucidando qué es lo mejor para el hombre. En la respuesta interviene la voz de la tradición (7,1a) y la de Qohélet, que matiza irónicamente sin llegar a la acritud (7,1b-4). Al *buen nombre* o fama, en que piensan los sabios que forjaron 7,1a, Qohélet se opone con su doctrina del olvido total después de la muerte (cf. 1,11; 2,16). El buen perfume mantiene su olor durante un corto período de tiempo; no es mucha ventaja, por tanto, ser mejor que un buen perfume. Qohélet puede conceder que el buen nombre o la fama de una persona que muere dure un poco más en la memoria de los vivos que el olor de un buen perfume que se disipa rápidamente en el ambiente. Pero lo que afirma con toda seguridad es lo efímero del recuerdo. Así Qohélet concede un poco a la tradición sapiencial y se mantiene firme en su enseñanza sobre lo efímero de todo lo que se estima

[10] Cf R Gordis, *Koheleth – the Man*, 267, N D Osborn, *A Guide*, 188

[11] Con momentos festivos perfectamente honestos de toda vida social, como testifican las mismas Escrituras (cf Gén 27,27, Sal 23,5, Eclo 32,2), o menos honestos, como puede verse en mi comentario a Sab 2,7-8, donde los impíos se animan a disfrutar de la vida sin la justa medida (cf J Vílchez, *Sabiduría* [1990], 159, con citas de la literatura profana antigua)

[12] Ver, por ejemplo, con relación a la sepultura de Jesús Mc 16,1, Lc 23,56, 24,1, Jn 19,39-40

[13] El sentido de las dos sentencias es muy diferente, como podrá comprobarlo el que compare nuestro bien matizado comentario a 4,1-3 con el que ahora hacemos de 7,1b

entre los hombres. Hasta aquí la conformidad matizada de Qohélet con 7,1a. Pero Qohélet no se conforma con esto y quiere manifestar su opinión, tal vez algo disonante.

El buen nombre o fama según la opinión de los sabios se forja a lo largo de una vida, después de haber realizado grandes esfuerzos y obras notables. La cima del buen nombre o de la gloria se alcanza al final de una vida, no al principio. Qohélet saca la consecuencia según su lógica no convencional: luego es mejor *el día de la muerte,* en que ya se posee *un buen nombre* que el *día del nacimiento,* en que no se tiene nombre alguno, fuera del que se hereda y que en justicia no merece ni honores ni reproches [14]. Aunque parezca mentira y no por las mismas razones, parece que Jesús ben Sira no discrepa mucho de la opinión de Qohélet en 7,1b, pues afirma: «Antes de informarte, no declares dichoso a nadie; su desenlace mostrará si es dichoso; antes de que muera, no declares dichoso a nadie; en el desenlace se conoce el hombre» (Eclo 11,28).

2-4. En estos versos el pensamiento de Qohélet, expresado en 7,1b, se va repitiendo como las variaciones de un tema musical en una obra sinfónica. De varias maneras nos está diciendo Qohélet que el hombre, el sabio para él, descubre lo que él es y su propio destino no en el ruido y el aturdimiento de las fiestas, sino en el silencio que envuelve los momentos más serios y trágicos de la vida [15].

2. Qohélet es fiel a sí mismo, tanto cuando nos invita a la alegría (cf. 2,24; 3,12s; 5,17; 8,15; 9,7-9) [16], como cuando realza las ventajas de pensar en nuestro destino mortal, reflexionando en voz alta sobre la seriedad de la muerte. En 3,4 claramente distingue tiempos y tiempos: Hay «un tiempo para llorar, un tiempo para reír; un tiempo para hacer duelo, un tiempo para danzar». En el presente pasaje Qohélet estudia la actitud del hombre en momentos tan diferentes como el duelo y la fiesta, y considera que tiene una mayor trascendencia o que *es mejor ir a una casa en duelo que ir a una casa en fiestas.*

El duelo en Israel era una institución social [17]. El duelo en casa se distingue propiamente de las exequias o rito religioso, que termina con el enterramiento, al menos en las culturas del entorno bíblico, precedido o no del embalsamamiento. El duelo es signo manifestativo del dolor humano

[14] Cf R E Murphy, *On Translating,* 576 No creo que Qohélet estuviera pensando en que los que detentan el poder y las riquezas utilizaran la doctrina de 7,1a como si fuera una especie de «opio del pueblo», como insinúa A Bonora en *Qohelet,* 105

[15] N Lohfink compendia el pensamiento de Qohélet diciendo que «la vida debe ser pensada a partir de la muerte» (*Kohelet,* 51b)

[16] Cf Introducción, cap IV 4 Las alegrías de la vida

[17] Cf R de Vaux, *Las Instituciones del A T*, I cap 6 3, donde se recogen los principales pasajes del A T que describen los actos de que constaba el duelo y que manifiestan el dolor por un muerto Jer 16,5 habla expresamente de la casa donde hay un duelo, Ez 24,15-23 de las partes más importantes que lo constituían, Eclo 22,12 aclara que un duelo (¿oficial?) dura siete días, cf también Eclo 38,16-23

ante la separación definitiva de un ser querido, ante su desaparición para siempre de entre los vivos.

La casa en fiestas es el polo opuesto: si en el duelo se rinde culto a la muerte, en la fiesta se celebra la vida [18]. Todos los momentos alegres de la vida se pueden celebrar y esta celebración es la fiesta. La vida, sin embargo, es breve; sus momentos felices contados. Qohélet nos lo repite en su libro como un estribillo. Por esto y para que no se pierda la cabeza en los momentos de la fiesta, como suele suceder cuando corre el vino y se da rienda suelta a todos los instintos reprimidos, Qohélet dice que *es mejor ir a una casa en duelo que ir a una casa en fiestas*. El jolgorio, el ruido, el aturdimiento de las fiestas no favorecen la meditación y reflexión del hombre sobre su propio destino. Sin embargo, ante la presencia de un cadáver *el que aún vive, reflexiona*. ¿Quién no ha vivido en sí mismo esta experiencia? A veces el simple silencio lo dice todo, hasta la mente en blanco es reveladora; ante este hecho desnudo y brutal no sirven de nada las baladronadas. La palabra de Qohélet parece un epitafio: *en esto acaba todo hombre*, grande o pequeño, rico o pobre, sabio o ignorante. Como dijo David ante su hijo muerto: «Yo iré donde está él, pero él no volverá a mí» (2 Sam 12,23; cf. Eclo 7,36 y 28,6).

3. A la antítesis *duelo – fiesta* del verso anterior corresponde perfectamente el de *pesar – risa* del presente. Continúa, pues, el autor la exposición de su manera de pensar con una nueva variación, como decíamos en la introducción. *El pesar* pertenece a la esfera de lo interior, y *la risa* a la de lo exterior. Normalmente a un pesar o sufrimiento interior corresponde un semblante triste, no risueño, y viceversa. Pero, como arguye L. Alonso Schökel: «Hay que superar esa primera lectura obvia para llegar al sentido profundo, al valor saludable de las penas, que hacen reflexionar» [19]. Este es el medio espiritual en el que se mueve Qohélet, como ya lo ha manifestado en v.2. *El pesar* o sufrimiento hace que el individuo adquiera una madurez psicológica que no la da la risa, aquí símbolo de frivolidad y ligereza. Por esto *mejor es el pesar que la risa*, y si esto se considera lo acertado, también lo será lo formulado antitéticamente: *la tristeza* serena *del rostro* es la manifestación de unos sentimientos muy profundos del corazón, que terminan en una paz honda que es el manantial verdadero de la alegría del corazón. O como sentencia Qohélet: *con la tristeza del rostro se alegra el corazón*, que parafraseado quiere decir: a la tristeza exterior del rostro corresponde la alegría interior del corazón. Esto simplemente es no fiarse de las apariencias, ya que éstas muchas veces engañan (cf. Prov 14,13).

4. El v.4 es una repetición del v.2a, pero con algunas novedades significativas. En primer lugar en v.2 Qohélet habla en abstracto o, si se prefiere, de un modo indeterminado: *mejor es ir...*; en v.4 desciende a lo concreto del *sabio* y del *necio*. En segundo lugar en v.2 hablábamos de la actitud interior de los

[18] Oportunamente también Qohélet ensalza este momento «Hay un tiempo para reír, un tiempo para danzar» (Qoh 3,4), cf los lugares citados al comienzo del comentario a este verso 2

[19] *Eclesiastés*, 45-46

presuntos protagonistas, deduciéndolo del contexto; en v.4 Qohélet habla del *«corazón* del sabio» y del *«corazón* del necio», expresando con ello lo más íntimo y propio de la vida personal de uno y de otro: del *sabio*, como persona madura y plenamente consciente y responsable; del *necio*, como persona inmadura, vana, superficial. Una variación más sirve para matizar la «casa en fiestas» del v.2a, pues en v.4 se trata de *la casa de (la) alegría* [20] (cf 2,1ss).

5-7. Los tres versos solamente contienen un proverbio tipo «mejor es... que», el de v.5; el próximo lo encontramos en v.8. Ya esto parece indicarnos que los vv.5-7 forman de alguna manera una unidad o, al menos, un bloque distinto [21], que tienen como eje central la polaridad sabio – necio, muy distinto del tema *muerte/luto – vida/alegría* de 7,1-4 y del bloque heterogéneo de 7,8ss.

5. Los términos *sabio/necio* pueden considerarse como palabras-enganche con la sección precedente de 7,1-4. El nuevo proverbio pertenece a la sabiduría tradicional y su ámbito natural es el de la educación de la juventud en su fase avanzada, aunque no con exclusividad, como fácilmente se puede deducir del contexto (cf. Prov 13,1.18; 15,31s; 17,10).

Naturalmente es más agradable ser alabado que reprendido, oír bonitas y halagadoras palabras que escuchar una reprimenda. Pero no siempre lo más agradable es lo mejor, ni lo desagradable lo peor. Lo dice muy bien el proverbio castellano: «Quien bien te quiere, te hará llorar; y quien mal, reír y cantar».

El profeta Natán reprende a David por su mala acción y David acepta la reprensión del sabio-profeta, y así actúa él también sabiamente (cf. 2 Sam 12,1-13). Sin embargo, su nieto Roboán desoye los consejos de los sabios ancianos y acepta las palabras aduladoras de sus necios e irresponsables jóvenes compañeros (el *canto de los necios*) y se consuma así una tragedia histórica: la división del reino (cf. 1 Re 12,1-16).

6. Qohélet matiza la doctrina consagrada de la sabiduría tradicional (v.5) con su comentario personal (vv.6-7), que formalmente se presenta como la fundamentación lógica (*porque*) del v. 5.

Qohélet hace un alarde de dominio del estilo y del lenguaje al comparar *la risa del necio con el crepitar de las zarzas bajo la olla*, comparación «pintoresca y original» [22], «subrayada con ingenioso juego sonoro», perceptible únicamente en el texto hebreo [23]. La comparación está tomada del ambiente rural, ya prácticamente desaparecido, pero que los mayores hemos conocido todavía. En él el hogar o fuego de la chimenea es el centro de la vida familiar [24]. La

[20] Como acertadamente comenta H W Hertzberg «La actitud de Qohelet no esta en absoluto en contra de la alegría, sino en contra de la alegría de los 'necios', de la alegria 'insensata'» (*Der Prediger*, 145)

[21] Este es un tema muy debatido entre los autores, como puede verse en R Gelio, *Osservazioni*, 1-4, con mucha bibliografía

[22] Según A Barucq en *Eclesiastes*, 121

[23] Cf L Alonso Schokel, *Eclesiastés*, 46

[24] La escena es tan común que casi todos los autores sagrados se han inspirado en ella,

olla o el puchero sobre unas trébedes hierve al calor de la lumbre, alimentada por la leña. Si ésta está muy seca, o consiste en brozas, espinos, zarzas, especialmente aulagas, el fuego es rápido y violento con un chisporroteo continuo. *La risa del necio* se compara con este chisporroteo, porque suena mucho pero es poco eficaz por su breve duración, «mucho ruido y pocas nueces»; *también esto es vanidad.* El juicio de vanidad, característica de Qohélet, encaja perfectamente después de la comparación de v. 6a [25]. Tal vez Qohélet pretenda prevenir cualquier exceso de optimismo con relación al sabio frente a la poca o nula significación del necio; de esta manera nos introduce en v.7.

7. Sintácticamente el v.7 se une al v.6: pues (*kî*), más concretamente a su juicio de vanidad, y contiene un nuevo proverbio que nos habla de los peligros reales que en la vida social acechan al sabio: *la opresión* y el *soborno.* Por *opresión*: *ʿošeq,* se puede entender cualquier acción violenta que se ejerce sobre uno injustamente (cf. 5,7). Se comprende que la opresión física haga enloquecer o perturbe las facultades mentales de una persona si supera su capacidad normal de aguante. El sabio no es una excepción. No olvidemos, sin embargo, que *la opresión* se puede ejercer también psicológicamente, llegando así a perturbar o a hacer enloquecer a una persona sana. Por desgracia en nuestro tiempo se ha demostrado cierta esta afirmación tanto en su vertiente física como en la psíquica con demasiada frecuencia. Ciertamente en esto hemos superado a los antiguos, marcando tristes records.

El soborno es otro peligro que acecha permanentemente a toda persona influyente en cualquier ámbito social. El hombre, también el sabio, podía ser comprado, ser sobornado, por dinero generalmente, en tiempos de Qohélet. Pero también ésta es una constante en la oscura historia humana: el hombre demuestra pertinazmente que es venal y, si uno se deja sobornar, naturalmente ya no es justo, se corrompe su corazón y con él toda su persona [26].

Así pues, Qohélet está indicando en este verso 7 por un lado tal vez la mayor dificultad que el hombre verdadero, para él el sabio, ha de superar en la vida: la de no capitular ante las amenazas que provienen de los poderosos y por otro una de las trampas más peligrosas que también tendrá que sortear el sabio en la convivencia social: la de no vender su dignidad por dinero.

8-10. Dentro del bloque de 7,1-14 los vv.8-10 se pueden considerar como una unidad. «A las dos comparaciones *ṭwb mn* siguen dos advertencias negativas con fundados complementos» [27]. Ésta sería la unidad formal o

especialmente los profetas Is 33,12 habla de fuego y espinos, Jer 1,13 de una olla hirviendo, Ez 24,3-11 de una olla, llena de carnes variadas, con leña y fuego debajo, hirviendo a borbotones

[25] Es inacabable la discusión de los autores sobre la autenticidad o no de v 6b, y sobre si es éste su lugar original o no Yo creo que v 6b es auténtico y que se refiere a lo que precede (cf R Gelio, *Osservazioni*, 2s, con resumen de sentencias), ver también A Lauha, *Kohelet*, 126

[26] La idea del soborno puede tener alguna relación con la de la adulación, de esta manera el verso 7 (*soborno*) empalmaría con el verso 6 (*canto de los necios* o adulación)

[27] A Lauha, *Kohelet*, 123

estructural; la de contenido se descubre por el hilo conductor del pensamiento: antítesis fin/principio, a la que se suma una segunda: paciente/impaciente (fogoso, soberbio), cuya coherencia la veremos en el comentario. La unión de v.9 con v.8 en hebreo es evidente por el uso repetido de *rūaḥ*, contenido en *paciente*, en *soberbio* (v.8) y en *no te dejes arrebatar* (v.9). El v.10 vuelve a v.8: *pasado/principio y ahora/fin*.

8. El verso contiene dos proverbios del modelo «mejor es... que», probablemente recogidos por el autor por pertenecer al acervo de la sabiduría tradicional. Efectivamente, su contenido lo encontramos formulado en dichos comunes que abarcan todos los ámbitos: en el deportivo es evidente que no vence el que empieza bien, sino el que acaba mejor; en la confrontación bélica: «la guerra la gana el que gana la última batalla»; en los estudios y en otros retos personales lo importante no es tanto empezar, como acabar. La razón de ello es bien natural: si se trata de conseguir algo, lo que importa es alcanzarlo, se sobrentiende que por medios lícitos. ¿De qué sirve tener muy buenas intenciones en orden a la consecución de un fin, si no se persevera hasta el final? La parábola de Jesús en Mt 21,28-32, sobre los dos hijos que el padre envía a la viña, puede ilustrar lo que estamos diciendo.

En cuanto al segundo proverbio de v.8 [28] podría defenderse el paralelismo entre v.8a y v.8b [29]. *El paciente* es el único capaz de llegar en muchas ocasiones hasta el final, no así *el soberbio*/fogoso, que no espera, sino que canta victoria antes de tiempo. El binomio antitético *paciente/soberbio* y sinónimos está atestiguado en la Escritura; Prov 3,34 dice: El Señor «con los arrogantes es también arrogante y concede su favor a los humildes». El proverbio está citado dos veces en el Nuevo Testamento según la versión de los LXX. «Dios resiste a los soberbios, pero concede su favor a los humildes» (Sant 4,6 y 1 Pe 5,5).

9-10. Qohélet complementa los dos proverbios de v.8 con dos advertencias negativas en perfecta correspondencia: v.9 con v.8b y v.10 con v.8a.

La cólera o ira hace que el juicio del colérico no sea sereno, por lo que no es la mejor actitud para elegir los medios adecuados para conseguir la meta o fin de que se trata en v.8. Un dicho de R. Eliezer en la Misná parece ser un eco del verso 9: «No te dejes llevar fácilmente de la ira» [30]. Para Qohélet el sabio es el hombre ideal, el hombre perfectamente equilibrado, que tiene pleno dominio de sí mismo, de todos sus impulsos, aun de los más primarios y violentos, como es la cólera o la ira; por esto *la cólera* no dominada sólo puede alojarse *en el pecho de los necios*.

En la segunda advertencia Qohélet vuelve, como ya hemos apuntado, a

[28] Son muchos los autores que prefieren los abstractos *paciencia/soberbia* a los concretos *paciente/soberbio*

[29] K Galling lo defiende, aunque le da otro sentido. «Del paralelismo de 8a con 8b se deduce que con *ʾerek-rūah* y *gᵉbah-rūah* no se apunta al paciente frente al arrogante, sino a la antítesis también palpable en Prov 22,24 . entre el que se calla y el ardiente» (*Der Prediger*, 107).

[30] *Pirqé Abot*, 2,10

v.8a, pero con su sello inconfundible de crítico implacable a lo que comúnmente se acepta entre los sabios. Los hombres casi siempre han pensado que los primeros tiempos de la humanidad fueron mejores que los que le han sucedido. A esto se debe la tendencia a ir en busca del tiempo perdido, en busca de los orígenes donde se piensa que se va a encontrar lo auténtico, lo fresco. El poeta Jorge Manrique lo plasmó en sus coplas: «Cómo a nuestro parecer, / cualquiera tiempo pasado / fue mejor» [31]; y en boca de Don Quijote sonaba así: «Dichosa edad y siglos dichosos aquellos a quien los antiguos pusieron el nombre de dorados» [32]. Los movimientos románticos han soñado siempre con utopías perdidas; otros movimientos modernos, en parte ya fracasados, también han soñado con la posibilidad de implantar entre nosotros esas utopías antaño soñadas y aún añoradas.

Pero Qohélet es simplemente realista, y por eso advierte: *No digas: ¿por qué los tiempos pasados fueron mejores que los de ahora?* De un plumazo desmitifica eso de las edades doradas, lo de los paraísos perdidos. Y está tan seguro de ello que se atreve a decir: *No es de sabios preguntar sobre ello.* ¡Cuántas disputas inútiles se hubieran evitado en el ámbito de los estudios de la prehistoria e historia y en el de la interpretación exegética (lo de Gén 1-3), si se hubiera hecho caso a las sensatas y sabias palabras de Qohélet en este verso 10!

11-12. Estos dos versos rompen el estilo de la serie de proverbios comparativos: «mejor es... que: (*ṭōb... min*)» [33], pero se unen a ella por medio del vocablo de la misma raíz *ṭōbāh: buena,* en v.11a. La estructura de los versos 11-12 es manifiesta: claramente se advierte la correspondencia de v.11a con v.12a y la de v.11b con v.12b. Esta correspondencia no es una mera repetición, sino a la vez una ampliación y un comentario.

11. En el contexto de la perícopa que trata de lo mejor para el hombre no desentona hablar también de lo que es bueno, como es *la sabiduría acompañada de patrimonio.* Es tan evidente que la sabiduría en sí es buena para el hombre que resulta embarazoso justificar su afirmación, pues parece totalmente superflua en boca de un sabio. Quizás la explicación esté en que en el presente contexto no se considera a la sabiduría en solitario, sino en unión con el patrimonio o bienes heredados, es decir, con el dinero. Probablemente el verso se hace eco del común pensar de la gente que sin duda cree que es buena la sabiduría, pero mucho mejor si va acompañada de riquezas, y lo recoge en forma proverbial. A la tradición sapiencial en Israel no le es extraña la unión entre sabiduría y riquezas (cf. Prov 8,18.21).

La segunda parte del verso 11: *y provechosa* [la sabiduría] *a los que ven el sol,* parece que está acuñada por el mismo Qohélet, ya que la terminología es típicamente suya [34] y con este complemento el v.11 puede ya hacer juego con

[31] *Coplas a la muerte de su padre,* 1

[32] M de Cervantes, *Don Quijote de la Mancha,* I, cap 11 Cervantes se inspiró, sin duda, en Ovidio, *Metamorfosis,* I 89-112, cf también Virgilio, *Geórgicas,* I 125-128

[33] Esta diferencia formal no es suficiente para considerar los vv 11-12 «un cuerpo extraño» en el conjunto, como opina A Lauha (cf *Kohelet,* 123 y 128), pues la palabra *ṭōbāh* suple una función de unión, como se dice en el texto

[34] *yotēr provechosa,* es de la misma raíz que *yitrōn ventaja,* término muy querido de Qohélet

el v.12, como veremos. Qohélet habla sólo de los vivos: *los que ven el sol,* no de los muertos; a éstos ni la sabiduría, ni herencia alguna, ni todos los tesoros del mundo sirven para nada (cf. 2,15-16; 3,19-20; 5,13-15; 9,4-6.10).

12. Este verso en su conjunto aparece como la prueba de v.11. En él Qohélet sigue el mismo sistema que en el v.11: propone en primer lugar un proverbio: v.12a, que con bastante probabilidad era ya conocido (como en v.11a); le sigue una consideración personal: v.12b (como en v.11b).

En v.12a las dos categorías: *sabiduría* y *dinero,* están al mismo nivel, ya que lo que puede la una lo puede el otro: tanto monta monta tanto. En boca de Qohélet esto sólo puede sonar irónicamente [35].

La sombra es símbolo de protección, por lo que *a la sombra de* equivale a «bajo la protección de» (cf. Sal 17,8; 57,2; 91,1; Is 30,2s, etc.).

Finalmente Qohélet pone las cosas en su sitio en v.12b, donde *ciencia* o conocimiento es sinónimo de *sabiduría.* No es cierto que valgan igual *sabiduría y dinero:* la sabiduría supera al dinero. En esto Qohélet se alinea de nuevo con la corriente tradicional que no admite la equiparación entre la sabiduría y los bienes o riquezas (cf. Prov 3,14s; 8,10s.19; 16,16; Job 28,15-19; Sab 7,8-12), *pues la sabiduría da la vida a su dueño,* es decir, al que la posee. El discurso queda truncado, ya que fácilmente se puede presuponer la segunda parte de la sentencia: «pero el dinero no».

Qohélet habla como un maestro (cf. 12,9-10), cuya tarea principal era la educación y formación de sus discípulos, por lo general jóvenes inexpertos. Éstas se conseguían por medio de la enseñanza y de la transmisión de la sabiduría, que es el arte de saber vivir y prosperar en todas las circunstancias de la vida.

Dentro de esta concepción se puede decir con toda verdad que únicamente el sabio es el que puede sobrevivir a todos los azares de la vida, es decir, el que vive gracias a la sabiduría que posee. En circunstancias similares el dinero sin la sabiduría no daría la vida a sus poseedores. Ideas semejantes las ha expuesto ya Qohélet (cf. 2,13-14) o las expondrá (cf. 7,19; 8,5b; 9,13-18a; 10,12). Aunque todo esto no es más que una parte de sus enseñanzas, las que están acordes con la sabiduría tradicional; llegará un momento en que el Qohélet más auténtico pondrá esta misma sabiduría en entredicho y aun la rechazará.

13-14. Qohélet vuelve de nuevo al estilo exhortatorio, empalmando así con los vv.9-10; ahora, sin embargo, utiliza el imperativo y la forma afirmativa. Los nuevos consejos ponen fin a la perícopa empezada en 7,1. Qohélet recomienda no sólo algo bueno, sino lo que a su parecer es lo mejor para el

(cf. 1,3); lo mismo se debe decir de «ver el sol».

[35] Así parece entenderlo M.O. Wise, cuando escribe: «Qohélet cita un conocido proverbio que cínicamente afirmaba que había dos maneras, igualmente buenas, para asegurar el éxito en la vida: sabiduría y dinero» (*A Calque,* 256).

hombre. Si hasta ahora Qohélet había mezclado su doctrina con la tradicional, en 7,13-14 expone una parte muy importante de su típico pensamiento teológico.

13. El verso lleva el sello de Qohélet y nos recuerda pasajes ya comentados, lo que por fortuna nos facilita su interpretación.

Hemos visto cómo es propio de Qohélet la operación de mirar atentamente, de observar todo lo que sucede a su alrededor [36]. Como buen maestro él va por delante, pone en práctica primero lo que recomienda después a otros: observar, mirar, contemplar. Qohélet nos sorprende sólo en parte al proponer como objeto de esta observación *la obra de Dios*. Digo *en parte*, porque *la obra de Dios* por excelencia es la creación, el conjunto de seres y de sucesos que llamamos mundo, en el que estamos inmersos como el pez en el agua o la gota de agua en el mar. Todo esto es en cierto sentido tangible y visible, y caería dentro de la categoría general de Qohélet: lo que está y sucede bajo del sol. Pero la expresión de Qohélet es mucho más amplia y compleja, ya que se trata de la obra *de Dios*, afirmación teológica que supone la fe en Dios creador, como la puede profesar un judío de Jerusalén, que conoce muy bien las Escrituras y tradiciones de su pueblo. La expresión de esta misma fe la encontramos esparcida por todo el libro (cf. 3,11.14; 8,17; 12,1). Nosotros sabemos que este aspecto teológico de la visión de Qohélet no puede ser fruto de ninguna de sus múltiples investigaciones u observaciones, porque pertenece a otro ámbito. Qohélet simplemente vive su fe, pero no reflexiona en serio sobre ella, ni si todas sus afirmaciones relativas a la conducta humana están, o no, conformes con ella (cf. 9,1-2).

Para interpretar 7,13b es conveniente que nos remitamos a 1,15a, donde se halla el proverbio: «Lo torcido no se puede enderezar». En el comentario a este pasaje ya adelantábamos que Qohélet tenía derecho a reinterpretar el proverbio, adaptándolo a un nuevo contexto; nos referíamos a 7,13b. El nuevo contexto lo conforma fundamentalmente la visión teológica de Qohélet. En 1,15a no se hace referencia alguna a Dios, en 7,13b sí; lo que en 1,15a se decía de modo general, en 7,13b se concreta expresamente: *¿Quién podrá enderezar lo que él (Dios) ha torcido?* La respuesta evidentemente es «nadie», ya que en la mentalidad de Qohélet nada ni nadie puede compararse con Dios.

En este momento la pregunta es ¿qué es lo que Dios ha torcido? Por el contexto debe de referirse a *la obra de Dios* (v.13a), en concreto a todo aquello que observamos en la naturaleza y en la vida de los hombres que nos parece que no está bien y no podemos evitar, por ejemplo, una gran catástrofe natural, la muerte, el proceder injusto de los hombres en general. ¿Qué podemos responder a la dificultad que nos supone la mentalidad de los antiguos, también la de Qohélet, a este respecto? A nadie puede extrañar que el que está acostumbrado a leer en la Ley que Dios endureció el corazón de Faraón (cf. Ex 4,21; 7,3.[13.22]; 14,4), le atribuya a Dios todo lo que

[36] Cf. 1,14 y su comentario. Qohélet utiliza en total el verbo *r'h:* ver, observar, 47 veces.

sucede bajo el sol [37]. El convencimiento de que nada se hace ni sucede sin que Dios no intervenga en ello lo enseña también Jesús en Mt 10,29-30: «¿No se vende un par de pájaros por muy poco dinero? Y, sin embargo, ni uno de ellos cae en tierra sin que lo permita vuestro Padre? En cuanto a vosotros, hasta los cabellos de vuestra cabeza están contados» [38].

14. El verso en su primera parte (14a) expresa la segunda recomendación de Qohélet a su presunto lector o discípulo con una formulación estilística rebuscada: repetición de palabras, aliteraciones [39] y conceptos antitéticos que abarcan toda la vida humana: *día bueno/día malo* (cf. 3,1ss).

En el día bueno. en los momentos felices, prósperos, cuando todo marcha bien, el maestro aconseja: *mantente en el bien,* disfrutando de la vida, pues los momentos son aptos como el viento que sopla suavemente lo es para la vela desplegada del barco. Sin embargo, *en el día malo,* cuando la suerte es contraria y se acumulan las desgracias, *reflexiona,* no cambies de rumbo en tu vida, mantente firme. Qohélet sabe que en los momentos adversos, en los días de tribulación no son precisamente los buenos pensamientos los que dan vueltas en la mente del hombre; por esto cree que entonces es bueno pensar, meditar, reflexionar, ver los pro y los contra [40].

7,14b responde a la pregunta sobre el origen del «día bueno» y del «día malo»: ciertamente no está en el hombre que lo disfruta o lo padece, sino fuera de él. Qohélet es consecuente con su teología, expuesta ya en el comentario a 7,13b: *Tanto al uno como al otro los ha hecho Dios.* El fundamento de esta afirmación es la aceptación de la soberanía y del dominio absolutos de Dios en la naturaleza y en la historia. Ésta es la confesión de Israel desde antiguo y siempre. Dice Isaías: «Yo soy el Señor, y no hay otro: artífice de la luz; creador de las tinieblas, autor de la paz, creador de la desgracia; yo, el Señor, hago todo esto» (45,6-7) La misma enseñanza encontramos en Amós 3,6; 9,4; Job 1,21; 2,10; Eclo 11,14; 33,14s.

Tampoco es novedad lo que leemos en v.14c sobre la impotencia del hombre acerca del conocimiento del futuro en general y del suyo en particu-

[37] Recordamos que muchos autores afirman sin suficientes matizaciones un predeterminismo absoluto de Dios con graves implicaciones teológicas, escribe, por ejemplo, A Lauha a propósito de 1,15 «Detrás de las palabras de Kohélet se oculta una amarga visión la culpa está en la ordenación del mundo Es Dios el que ha torcido los acontecimientos» (*Kohelet,* 47, ver también p 129)

[38] La respuesta a las acusaciones de parte del determinismo y fatalismo teológicos en Qoh ya la dimos en Introducción, III 3 Esto no quiere decir que nosotros lo veamos todo claro, es decir, que la obscuridad, lo incomprensible, el misterio haya desaparecido para nosotros No La realidad nos sigue siendo opaca e impenetrables los designios de Dios en la historia de los hombres Pero sabemos que a donde no puede llegar nuestra corta inteligencia está presente Dios, que es más grande que nosotros (cf Job 33,12) y que sabe lo que se hace y por qué lo hace

[39] *bᶜyōm/bᶜyōm* (*en el día/en el día*), *ṭōbāh* (*bueno/bien*), *rāᶜāh/rᵓēh* (*malo/reflexiona*)

[40] Los psicólogos y los buenos maestros del espíritu están de acuerdo con Qohélet Escribe san Ignacio de Loyola en sus *Ejercicios espirituales* «En tiempo de desolación nunca hacer mudanza, mas estar firme y constante en los propósitos y determinacion en que estaba el día antecedente a la tal desolación, o en la determinación en que estaba en la antecedente consolación» (nº 318)

lar (cf. 6,12, 8,7; 10,14). Al decir que el hombre no puede *averiguar nada después de él,* no se refiere simplemente al futuro o mañana incierto, que lo es, sino más en concreto a lo que sucederá después de su muerte en la historia, si bueno o si malo, como decíamos en el comentario a 6,12, donde encontramos la misma expresión: *después de él,* pero completada por *bajo el sol* [11].

La actitud final de Qohélet ante lo inevitable e inaccesible no es la desesperación, sino la serena resignación del firme creyente en Dios, cuyos designios le son totalmente desconocidos.

2. *Es bueno evitar los extremos: 7,15-22*

Qoh 7,15ss textualmente no da pie para una organización indiscutible de su contenido [1]. El autor ha sabido utilizar elementos preexistentes dispersos con una finalidad práctica: la enseñanza de una actitud equilibrada en la vida.

Dividimos el conjunto en dos secciones homogéneas: a) El justo medio· 7,15-18 y b) La perfección no existe: 7,19-22.

2.1. *El justo medio (7,15-18)*

Se puede decir que la perícopa forma una unidad en sí con una perfecta inclusión: (*De todo/de todo (ʾet-hakkol/ʾet-kullām*), primeras y últimas palabras en vv.15 y 18. Sobre la unidad temática no se debe dudar: Qohélet establece a su manera la doctrina del *justo medio,* de la vía media, del *ne quid nimis* latino.

7,15 De todo he visto en mi vida sin sentido. gente honrada que perece en su
honradez y gente malvada que vive largamente en su maldad.
16 No quieras ser demasiado justo, ni te muestres excesivamente sabio
¿Por qué tienes que destruirte?
17 No quieras ser demasiado malo, ni seas necio
¿Por qué tienes que morir fuera de tu tiempo?
18 Bueno es que retengas esto y no sueltes lo otro
Porque el que teme a Dios de todo sale bien parado.

[11] No creemos necesaria la explicacion que algunos autores dan del v 14c, fundándose en la Vg y a través del siriaco (cf A Lauha, *Kohelet,* 129 como nosotros, R E Murphy, *On Translating,* 574 contra nosotros)

[1] K Galling presenta a 7,15-22 como la sentencia 18' en su división particular de Qoh, cuyo tema es la justicia distributiva (cf *Der Prediger,* 108) A Lauha por su parte titula la perícopa «El dorado justo medio» y cree que en ella se da «una estructuración artística» (*Kohelet,* 131s), aunque confiesa «El trozo consta de una serie de advertencias en segunda persona que originariamente pueden haber sido independientes, pero han sido unidas unas a otras según su contenido (excepto el v 19)» (p 131)

15 «en mi vida sin sentido» lit «en los días de mi vanidad» «gente honrada» lit «hay un justo», «gente malvada» lit «hay un malvado» «en su honradez», «en su maldad» la preposición *b'* en los dos casos tiene sentido adversativo. «a pesar de», «no obstante», no sentido causal «a causa de», «por»

18 «no sueltes lo otro» lit. «no retires tu mano de lo otro» «de todo sale bien parado» lit «evitará todo ello».

7,15-18. Se advierte en esta perícopa la incoherencia existente entre lo que se repite en Israel casi mecánicamente: la retribución en la vida existe, y lo que por desgracia se comprueba en la triste realidad. Qohélet, fiel a sí mismo, recomienda ciertas normas de conducta que suelen equipararse a las del *justo medio* helenístico.

15. Qohélet expone sin complejos lo que acaba de descubrir con su método de observación. En primer lugar constata de paso su desorientación en la vida, pues habla de su *vida sin sentido*. Aunque no parezca que esta presentación sea la mejor para la credibilidad del maestro, en su caso sí lo es, pues con ello demuestra que se ha sumergido en la vida real que no se parece en nada a aquella de que nos hablan los llamados maestros de la tradición y que podemos ver reflejada en las palabras del Deutenonomio: «Guarda los mandatos y preceptos que te daré hoy; así os irá bien a ti y a los hijos que te sucedan y prolongarás la vida en la tierra que el Señor, tu Dios, te va a dar para siempre» (4,40; cf. Ex 20,12; Sal 1; 14; 15; 73; y todas las historias edificantes· la de José, Tobías, Job, Daniel, etc.).

Las palabras de Qohélet suponen una ruptura con esa tradición, una ruptura justificada por lo que está harto de ver con sus propios ojos: la fidelidad a la ley de Dios no es garantía de éxito alguno en la vida, pues la *gente honrada perece* a pesar de *su honradez*; y la no observancia de la misma ley no es obstáculo para una vida larga y próspera, ya que la *gente malvada vive largamente* a pesar de *su maldad* [2].

16-18. Después de la observación del v.15, que también todos podemos constatar en nuestras vidas, Qohélet podría haber reaccionado como el orante en Sal 73,13-14. «Entonces, ¿para qué he limpiado yo mi corazón y he lavado en la inocencia mis manos? ¿para qué aguanto yo todo el día y me corrijo cada mañana?» Sin embargo, «Qohélet no saca las consecuencias de sus conocimientos revolucionarios en el ámbito de la vida práctica» [3], sino que muestra su gran originalidad en los consejos que da, al menos en el medio judío.

Llama poderosamente la atención la perfecta construcción de los dos versos 16-17: cada uno de ellos consta de una línea con los mismos elementos

[2] El autor juega con las palabras y los conceptos antitéticos, consiguiendo gran brillantez retórica en el estilo *honrado/honradez – malvado/maldad – perece/vive*

[3] M Hengel, *Judentum*, 229 nota 135 A Lauha cree que esto se debe a que «Kohelet está tan enraizado en las normas tradicionales que no lleva su doctrina moral a la ultima consecuencia nihilista» (*Kohelet*, 135)

y en el mismo orden: *no (ʾal)..., ni (weʾal)..., ¿por qué (lāmmāh)...* Se da una excepción en v.17b, donde falta el adverbio *harbēh* (excesivamente) [4].

Tal vez sea conveniente subrayar la fina ironía de Qohélet en estos versos, que puede ser hasta la clave de su interpretación [5]. Pues ¿qué es lo que pretende un sabio como Qohélet al aconsejar ¡moderación! en la práctica de la justicia (v.16a) y de la maldad (v. 17a), ¡moderación! en la adquisición de la sabiduría (v.16b) [6] con la excusa de evitar la ruina de la propia vida (v. 16c) o el morir antes de tiempo (v.17c)? No parece que aquí haya mucha lógica, si es que no vemos detrás de todo esto al Qohélet burlón, que ante la terrible experiencia del v.15 prefiere no tomarse la realidad demasiado en serio, lo cual es ya una manera de plantar cara a la vida que se considera sin sentido, y de actuar sabiamente.

Qohélet resume esta actitud ante la vida en el verso 18a: *Bueno es que retengas esto y no sueltes lo otro,* entendiendo por esto lo dicho en v.16 y por lo otro lo dicho en v.17. Muchos autores descubren aquí el influjo del ambiente helenístico en Qohélet [7]. En este medio era muy conocida la doctrina y práctica del *justo medio*. Entre los griegos se expresaba fundamentalmente por el μηδὲν ἄγαν: «nada en exceso» [8].

Aunque es connatural al hombre buscar soluciones de equilibrio, no tenemos por qué cerrar a cal y canto el medio en que se movía Qohélet a los aires que soplaban en los ambientes helenísticos [9]. Él alude al principio de

[4] Puede verse un análisis muy detallado de la construcción de vv 16-17 en R N Whybray, *Qohelet the Immoralist?*, 192

[5] Hablan expresamente de la ironía de Qohélet en estos versos A Lauha (cf *Kohelet,* 135) y N Lohfink (cf *Kohelet,* 54b), sin embargo, no me parece acertada la expresión «una conclusión sarcástica» del mismo A Lauha (en *o c* , 133)

[6] En v 17b se rompe el ritmo y el paralelismo en la construcción de la frase, pues leemos «ni seas necio», cuando esperábamos «ni seas demasiado necio» ¿No será que tal vez para un sabio el necio, por el hecho de serlo, ha escalado ya todos los peldaños de la necedad, por lo que para él en realidad ser necio y demasiado necio es lo mismo?

[7] Cf D Michel, *Untersuchungen,* 260, R E Murphy, *On Translating,* 576 Se oponen a que Qohélet refleje aquí esta doctrina entre otros R N Whybray, *Qoheleth the Immoralist?*, 200, N Lohfink, *Kohelet,* 55

[8] Así, por ejemplo, Teognis aconseja «No te afanes por nada en exceso la moderación es lo mejor», o también «No te atormentes demasiado cuando los ciudadanos están alborotados, oh Cirno, marcha como yo por el camino de en medio» (*Elegías,* 335 219s) F Rodríguez Adrados ilustra este pasaje de Teognis con una nota que dice «El célebre μηδὲν ἄγαν 'nada en exceso', que Teognis incorpora a sus Elegías aquí [219] y en 335, 401 [ ], es atribuido por Critias (fr 5) y Aristóteles (*Retorica* 1389b) a Quilón, uno de los Siete Sabios Teognis y Píndaro (fr 216) son los autores en quienes primero aparece» (*Líricos griegos elegíacos y yambografos arcaicos* [siglos VII-V a C], Vol II [Madrid 1959] 183 nota 4 a Teognis 219) Cf además Focílides, 12, Píndaro, *Ístmicas,* 6,71 y *Piticas,* 11,52

Entre los latinos era proverbial la recomendación de la moderación por medio del *ne quid (nihil) nimis,* del *modus* o la *mediocritas* Terencio dice «Ante todo juzgo útil en la vida esta norma 'nada con exceso'» (*Andria,* 61), cf también *Heauton,* 519, Cicerón, *De finibus,* 3,73 Horacio, que refleja muy bien el mundo latino, habla de la *aurea mediocritas* en *Carm* , 2,10,5 y del *modus* en *Satiras,* I 1,106s «Est modus in rebus [en las cosas debe haber moderación], hay ciertos límites más allá de los cuales no puede estar lo bueno»

[9] A Lauha escribe a este propósito «Es inútil buscar influjos literarios directos La idea

moderación después de haber constatado el enorme fracaso que tienen en la vida real los principios de la justicia y de la sabiduría [10]. Qohélet no utiliza en el presente contexto su conocido estribillo: «También esto es vanidad y caza de viento», pero muy bien lo hubiera podido utilizar, como lo hizo al hablar de la vida en general (cf. 2,17; 4,8), de los frutos de ella (cf. 2,11.19-23) y de los misteriosos planes de Dios (cf. 2,26).

Así pues, el que es capaz de relativizar y de poner el apelativo de vanidad a todos los bienes que más se estiman en la vida, bien puede aconsejar la moderación en el bien y en el mal [11].

Qohélet, sin embargo, no dice con v.18a su última palabra; aún añade v.18b. En este verso, auténticamente de Qohélet [12], se fundamenta toda la estructura de su pensamiento. Al no existir, según Qohélet, ningún punto firme de referencia en la realidad conocida por el hombre, éste debe acudir a lo único no relativo ni relativizado por el mismo Qohélet, a saber, a solo Dios, a quien se debe máxima reverencia y respeto [13]. El temor de Dios es, pues, el único criterio seguro que propone Qohélet para salir de toda duda y ambigüedad en la intrincada maraña de la vida, con sus caminos cortados o sin salida, con sus oscuridades y contradicciones, con sus fracasos e inutilidades. Por esto puede decir con tanta seguridad que *el que teme a Dios de todo sale bien parado*.

2.2. *La perfección no existe (7,19-22)*

La unidad de la perícopa es sólo temática; así, de hecho, lo reconocen los autores [14].

7,19 La sabiduría hace al sabio más fuerte que diez jefes en la ciudad.
20 Realmente no hay nadie en el mundo tan honrado
que haga el bien sin cometer un solo error.
21 No prestes atención a todo lo que se dice,
ya que jamás oirás a tu siervo cuando te maldice,

del 'equilibrio' está viva por todas partes donde se trata del sentido común (cf O Loretz, Qohelet, 84-86)» (*Kohelet*, 134)

[10] G Ravasi dice que «tal vez Qohélet quiere simplemente desmitificar los extremos de justicia y maldad, de sabiduría y necedad» (*Qohelet*, 251), si bien Qohélet ya lo ha desmitificado todo con su concepto universal de *hebel*

[11] Si todavía hay alguno al que no le parezcan muy «recomendables» los consejos de Qohelet, puede atenerse a la interpretación de A Lauha, cuando escribe «Parece que en cierto sentido Kohélet se burla de los conceptos *sdyq* y *rš'* no es necesario tomarlos tan en serio como si fueran a excluirse mutuamente Uno evita los extremos y va por el justo medio dorado, así uno evita tanto los peligros de una piedad exagerada (v 16) como también de una exorbitante pecaminosidad (v 17)» (*Kohelet*, 133s)

[12] Así lo creemos sinceramente, no la glosa de una mano piadosa posterior, como todavía parece creerlo D Michel (cf *Untersuchungen*, 260) R Gordis lo considera tan autentico como que es «lo más importante y el clímax de lo que precede, sin lo cual ello no tendría significado» (*Koheleth – the Man*, 278)

[13] Esto es lo principal que implica la doctrina sobre el temor de Dios en Qohelet, cifra y compendio de la religiosidad (cf Excursus V° 2)

[14] N Lohfink titula la perícopa *Sabiduría como protección* (cf *Kohelet*, 55) y D Michel *Nunca se consigue la sabiduría perfecta* (cf *Qohelet*, 151, *Untersuchungen*, 261)

22 pues sabes de muchas veces que también tú has maldecido a otros.

20 El *kî* inicial es aseverativo realmente (cf P Jouon, 164b) «sin cometer un solo error» lit «y no yerre»

21 «no prestes atención» lit «no des tu corazón» «a todo lo que se dice» lit «a todas las palabras que dicen». El verso empieza con *gam*, que «tiene la función de subrayar la palabra o serie de palabras que sigue» (D Michel, *Untersuchungen*, 240; se cita a L Kohler – W Baumgartner, *s v*) y aquí podría traducirse por «a todas las palabras *en absoluto* o *de igual manera* » «ya que» corresponde al *ʾašer* causal (cf P. Jouon, 170e)

7,19-22. Qohélet establece un principio: la sabiduría vence al poder (v.19), y a continuación lo comenta (vv.20-22). En el comentario se identifican el sabio (*ḥākām*) y el justo, el honrado (*ṣaddîq*). En el fondo, pues, la tesis que defiende Qohélet es que no se da el justo/sabio perfecto, aunque los poderosos se crean que lo son por las adulaciones.

19. El tema de la sabiduría y del sabio, tratado ampliamente en la perícopa anterior (vv.15-18), ocupa el lugar principal en esta nueva (vv.19-22) y así es el hilo conductor por el que pasamos de una a otra. Qohélet considera en este nuevo estadio a la sabiduría/sabio en comparación con el poder, como se manifiesta realmente en la vida social y política. La pregunta que parece formularse es la siguiente: ¿le sucede a la sabiduría/al sabio, como hemos visto que le ocurre a la justicia/al justo en v.15? La respuesta es negativa. Por esto es evidente que el clima del v.19 (y siguientes) no es el mismo que el del v.15 (y siguientes). El verso 19 se suele considerar una cita que proviene del medio sapiencial tradicional, optimista por excelencia. Se sabía que la sabiduría valía más que la fuerza (cf. Prov 24,5; 21,22) o, como dice nuestro proverbio: «más vale maña que fuerza». Pero Qohélet adapta personalmente el proverbio a su nuevo contexto: el término de comparación no es simplemente «el fuerte» o el «forzudo» de Prov 24,5, sino *diez jefes en la ciudad*. La expresión *más fuerte que diez jefes en la ciudad* podría tener sentido en sí misma: uno vale más que diez, sin referencia a ninguna institución municipal. Lo más probable, sin embargo, es que veladamente se esté refiriendo a algún modelo de gobierno, semejante al posterior de los δέκα πρῶτοι [15].

La ciudad no tiene por qué ser Jerusalén; mejor es conservar la indeterminación.

20. El verso, aisladamente considerado, es otro proverbio que recoge una enseñanza normal muy tradicional en Israel, como fácilmente se puede comprobar. Dice el sabio: «¿Quién se atreverá a decir: tengo la conciencia

[15] Muchos autores suponen que los «diez primeros» son una institución de gobierno de las ciudades helenísticas (cf R Gordis, *Koheleth – the Man*, 279, H W Hertzberg, *Der Prediger*, 141) Pero sólo pueden aducir como testimonios directos pasajes de Flavio Josefo (cf *Antiq* , XX 8,11) o los citados por J M Dahood en *The Phoenician*, 274s, todos ellos bastante tardíos (cf E Schurer, *Geschichte*, II § 23, nº 33, H Volkmann, *Dekaprotoi Der Kleine Pauly I*, Munich 1979, col 1437)

pura, estoy limpio de pecado?» (Prov 20,9). Para que se vea que se trata del hombre ante Dios, leemos en Job: «¿Puede el hombre llevar razón contra Dios?, ¿o un mortal ser puro frente a su creador? En sus mismos ángeles descubre faltas, ni aun a sus criados los encuentra fieles» (4,17s; cf. 14,4; 15,14-16); el orante lo confiesa claramente ante Dios: «Nadie está libre de pecado» (1 Re 8,46; cf. Sal 51,7; 130; etc.).

Qohélet recoge esta enseñanza con una formulación probablemente ya existente. Pero el nuevo contexto enriquece el viejo proverbio, ya que desde 7,15 justo y sabio son intercambiables.

Según esto v.20 pone en guardia contra la interpretación demasiado optimista de v.19: si no se da el justo perfecto ni la justicia consumada, tampoco el sabio ni la sabiduría, pues ¿quién puede afirmar que él jamás se equivoca? Lo cual equivale a confesar la limitación natural y más radical del hombre, que es precisamente el ser una criatura y no Dios. En este contexto se entiende perfectamente la conexión con los versos 21-22.

21-22. De la forma proverbial en tercera persona pasa Qohélet en estos dos versos a la exhortatoria en segunda persona, como en los versos 16-18: el maestro se dirige de nuevo a su auditorio para orientarle, después de haber observado y reflexionado.

No prestes atención a todo lo que se dice: Desaconseja Qohélet no el estar atentos a lo que sucede a nuestro alrededor, sino el que hagamos caso de todo lo que se dice, el que aceptemos como verdadero en concreto y muy especialmente cuando se habla de nosotros mismos. La razón es muy sencilla: *jamás oirás a tu siervo* hablar mal de ti, *cuando te maldice.*

El verso 22 es una mera aclaración, pero muy convincente, porque pertenece a la experiencia universal: ¿quién no ha criticado alguna vez a su jefe o superior a sus espaldas? El inferior que tiene sentido común, jamás hablará mal en presencia de su superior. Lo que con toda probabilidad sí hará es hablar muy bien de él hasta la adulación, porque sabe que esto agrada a todo el mundo, especialmente a los más encumbrados y poderosos. Por esto no son de fiar todas las alabanzas, y más si son forzadas o vienen de aquellos inferiores que son claramente aduladores; «sólo los poderosos que se toman demasiado en serio la opinión de sus subordinados pueden llegar a creer que son perfectamente justos o perfectamente sabios» [16].

3. *La sabiduría es inalcanzable: 7,23-24*

Estos dos versos forman una pequeñísima unidad, no del todo aislada de su contexto: por medio de sabiduría y sabio podemos conectar con lo que precede y el verbo «descubrir» (*mṣʾ*) nos remite a lo que sigue, donde lo encontraremos otras siete veces más hasta 7,29. En cuanto al estilo y con relación a lo que precede es notable el cambio de la segunda persona en la

[16] D. Michel, *Untersuchungen*, 261; cf. también N. Lohfink, *Kohelet*, 56.

instrucción de vv.21-22 a la primera en la confesión personal de v.23, y con relación a lo que sigue hay que advertir que v.25 comienza con *sabbōtî: me puse a,* que indica un inicio.

7,23 Todo esto lo he examinado con sabiduría.
Yo dije: voy a ser sabio,
sin embargo, la sabiduría queda lejos de mí.
24 Lejano está lo que existe y profundo, profundo, ¿quién lo descubrirá?

23 «voy a ser sabio»: lit. «seré sabio». «la sabiduría»: lit. «está». «lejos»: lit. «lejana». «profundo, profundo» = «muy profundo» (cf. Ges.-K., 133k).

7,23-24. Generalmente los autores creen que esta pequeña unidad hace referencia a lo que precede; yo creo que Qohélet pone con ella el punto final, pero reflexionando y haciendo reflexionar: Todo lo he pensado y repensado con sabiduría, con esa sabiduría tan misteriosa y escurridiza que no se puede atrapar. Esto parece un enigma, ¿quién lo descifrará?

23. *Todo esto*: hace referencia a lo anterior, según acabamos de decir [17]. *Lo he examinado con sabiduría:* nos recuerda una vez más el método inductivo de Qohélet, su experiencia de sabio inconformista y crítico. La inquietud de Qohélet y su finalidad las expresa él mismo: *Yo dije: voy a ser sabio,* quiero ser sabio, es decir, penetrar los secretos de la sabiduría, dominar la sabiduría y ser enriquecido por su posesión. Esta intención no parece identificarse plenamente con la manifestada en 1,12-2,12, cuando Qohélet se disfraza de Salomón. Allí alcanza Qohélet sabiduría y poder, todo lo que un hombre puede soñar y desear (cf. 1,16), aunque en un momento posterior se da cuenta de que todo lo conseguido es «vanidad y caza de viento» (2,11). Qohélet ha conseguido, pues, una sabiduría que es humo y viento; ahora lo que desea es una sabiduría consistente, permanente, de la que no se pueda decir que es vanidad y caza de viento. Sin embargo, cae en la cuenta de que esta sabiduría es como un sueño irreal, como una realidad utópica: *la sabiduría queda lejos de mí,* como queda lejos el horizonte inalcanzable.

24. Con este verso parece que se quiere explicar la lejanía de la sabiduría con relación al hombre Qohélet, empalmando aun verbalmente con v.23 (*lejos/lejano*) [18]. La lejanía insuperable se da en el orden del conocimiento, en aquello que el hombre Qohélet pretende conocer o abarcar con su conocimiento. Es lo que se expresa en v.24 con lo que existe. Si en v.23 se decía una sola vez que la sabiduría quedaba lejos de Qohélet, en v.24 son tres las veces en que se subraya la gran distancia entre lo que existe y el hombre en general: *lejano, profundo, profundo.* Lo que quiere decir con tanta fuerza expresiva es que es infranqueable la distancia o sima existente entre el

[17] Cf., por ejemplo, H.W. Hertzberg, *Der Prediger*, 156; A. Bonora, *Qohelet*, 113. Lo relacionan con lo que sigue K. Galling, *Der Prediger*, 109 y A. Lauha, *Kohelet*, 137.

[18] *rʿḥōqāh/rāḥōq;* en v.23 *lejos* corresponde al adjetivo *rʿḥōqāh* [*lejana*], que concuerda con *sabiduría.*

hombre y la sabiduría, entre el entendimiento humano y ese objeto que se persigue con ahínco *lo que existe* ¿Que encierra el autor en esa sabiduría, en ese objeto del conocimiento inatrapable, *lejano y profundo, profundo*? Parece que Qohelet está pensando en la sabiduría escondida de Job 28,1-27, en esa sabiduría que es capaz de explicar y fundamentar el mundo y sus leyes, el sentido de la vida humana y sus enigmas [19] Y llega a la conclusión de que esta sabiduría esta fuera de la órbita del hombre, por lo que pregunta retóricamente y generalizando *¿quien lo descubrirá?*, sabiendo que la respuesta es negativa nadie ¿Es que se trata tal vez de una empresa sobrehumana? Qohélet no lo dice pero parece insinuarlo en el v 24 con su formulación tan enigmática Al menos la sabiduría queda así envuelta en el misterio de lo inalcanzable, como queda pendiente de una interrogación sin respuesta en Job 28,12 20 y en Baruc 3,14-23

4 *Hallazgos provisorios y hallazgo definitivo 7,25-29*

Cierra el capítulo 7 de Qohélet una perícopa que ha causado muchos quebraderos de cabeza y los sigue causando por lo inseguro de sus límites y por su mas intrincado significado [1] En cuanto a los limites de la perícopa los autores discrepan bastante, pero se advierte que cuanto más recientes aquilatan más Dos son las tendencias principales una amplía los límites de la perícopa de 7,23 a 8,1(a) [2], otra los reduce a 7,25-29 [3] Nosotros aceptamos esta segunda sentencia, pues creemos que el pasaje 7,25-29 tiene sentido completo en sí mismo y descubrimos en él suficientes recursos formales como para justificar su unidad literaria [4] El verso 25 esta orientado a lo que sigue como su introduccion natural, pues a la búsqueda seguirán los hallazgos, la primera persona domina de principio a fin, el verbo *ms'* encontrar, repetido siete veces en vv 26-29 da una gran consistencia a la unidad de la pericopa

7,25 Yo me volví interiormente para investigar a fondo y buscar sabiduría y recta valoración,
y para reconocer que iniquidad es insensatez y la necedad locura

[19] Cf R Kroeber *Der Prediger*, 147 G Ravasi *Qohelet* 256

[1] D Michel confiesa con toda honestidad «Del pasaje 7,25-29 no puedo afirmar que lo haya comprendido totalmente a pesar de que me he ocupado de el repetidas veces Tampoco la investigacion chispeante que N Lohfink ha dedicado a este texto [*War Kohelet ein Frauenfeind?*] lo ha aclarado en conjunto definitivamente segun mi opinion no obstante las excelentes observaciones particulares» (*Untersuchungen*, 225)

[2] Pueden verse H W Hertzberg, *Der Prediger*, 156, K Galling, *Der Prediger* 108 N Lohfink, *War Kohelet*

[3] Defensores de esta sentencia entre otros son W Zimmerli, *Das Buch des Predigers* 212 O Loretz *Gotteswort* 162, L Di Fonzo, *Ecclesiaste* 243b, L Alonso Schokel, *Eclesiastes*, 51s G Ravasi, *Qohelet* 257-263 D Michel *Qohelet* 152s, *Untersuchungen*, 225 238

[4] A G Wright señala una inclusion *hešbon / hiššᵉbonot* en v 25 y v 29 (cf *The Riddle* [1968] 331)

26 Y descubro que la mujer es mas amarga que la muerte,
pues ella es una trampa y una red su corazon, lazos sus brazos
El que agrada a Dios se librará de ella, pero el pecador quedará atrapado en ella

27 Mira lo que he averiguado –dice Qohélet–,
cuando me puse a averiguar la recta valoración paso a paso,

28 lo que aún sigo buscando y no he encontrado
Un hombre entre mil he encontrado, pero entre todos estos no encontré una mujer

29 Mira lo único que he encontrado
Dios hizo al hombre recto, pero ellos idearon muchas maquinaciones

25 «interiormente» *w^elibbî* = «y mi corazon», variante «en mi corazón» (cf BHS) «para investigar a fondo» lit «para conocer y para explorar» Sobre la significacion de *hšbwn* vease R Gordis, *Koheleth – the Man,* 281, D Michel, *Untersuchungen,* 233 235

26 «mas amarga que» otros «mas fuerte que» (cf N Lohfink, *War Kohelet,* 281s, D Perdee, *The Semitic Root MRR and the Etymology of Ugaritic MR(R)//BRK* UF 10 (1978) 264s, Bo Isaksson, *Studies,* 66 nota 141) «pues» para el sentido causal de *ʾ^ašer* ver P Jouon, 170e, Bo Isaksson, *Studies,* 66 Tambien puede equivaler *ʾ^ašer* a los dos puntos ( ), introduciendo asi el discurso directo Sobre la función del pronombre personal (*hîʾ*) cf lo dicho al comentar Qoh 4,2

27 Preferimos leer con la mayoria de los autores *ʾmr hqhlt* (cf 12,8, BH) «cuando me puse a averiguar» *limsoʾ* (cf P Jouon, 124-l *in inveniendo)*

28 «sigo buscando» lit «mi alma sigue buscando» «un hombre» *ʾadām,* la significacion de *ʾādām* en este verso es la de varón, como *ʾîš,* ya que claramente se opone a *ʾiššah*

29 «pero ellos» el pronombre plural masculino *hēmmāh* tiene como antecedente «al hombre» (*hāʾādām*), que tiene sentido colectivo, como en Gen 1,26s

7,25 29 En cuanto a la significación del pasaje hay una cierta convergencia de pareceres al centrar la atención en la mujer [5], pero las divergencias entre los autores son máximas cuando intentan explicar cual es la opinión personal de Qohelet sobre la mujer, como constataremos en el comentario

25 El verso desempeña en el contexto una doble función empalmar con los versos inmediatamente precedentes e introducir en los que siguen Efectivamente, el autor continúa el discurso sobre la sabiduría que ha mantenido en vv 23-24 [6] Da la impresión, además, de que Qohélet quiere responder en vv 25ss a la preocupación manifestada en v 23 sobre la lejanía de la sabiduria La respuesta, sin embargo, parece un tanto forzada por los giros excesivamente recargados que utiliza

[5] A Lauha advierte que Kohelet en 7,25 8,1 no trata del fracaso de su vida matrimonial, ni se reduce a repetir doctrinas de escuela, «sino que se refiere a la mujer en cuanto tal» (*Kohelet,* 140)

[6] Cf especialmente *bahokmah* (*con sabiduria*) y *ʾehkamah* (*voy a ser sabio*) de v 23 con *hokmah* de v 25a

El verso 25 introduce también los vv.26ss, pues en él se establecen los principios en los que se debe basar el verdadero método para adquirir la sabiduría. Hasta el momento en que reflexiona Qohélet los sabios han cimentado su sabiduría principalmente en la aceptación y asimilación de la tradición sapiencial, contenida ante todo en las máximas y proverbios orales o escritos (cf. el libro de los Proverbios); él se decanta más bien por la vía de la experiencia y reflexión, sometiendo a una crítica severa lo que siempre se ha dicho y hemos oído [7].

Llama la atención la acumulación de términos relativos a la actividad cognoscitiva del hombre, sobre todo en v.25a [8]. Así revela Qohélet su interés máximo por llegar a ser verdadero sabio (cf. v.23b), a conseguir la auténtica sabiduría, lo que hace que v.25 tenga valor en sí mismo y no sólo sea un verso de transición. Y más si fijamos la atención en el segundo término de la bina *ḥokmāh wᵉḥešbōn* (*sabiduría y recta valoración*), objeto de los tres verbos precedentes. En efecto, *ḥešbōn* apunta a un género particular de sabiduría con peso específico propio: «Una sabiduría profunda que será la suma total de la vida» [9].

En v.25b Qohélet llega a la misma conclusión de la tradición sapiencial sobre la identificación de *iniquidad* con *insensatez* y de *necedad* con *locura*; pero el método de verificación empleado por Qohélet, el indicado en v.25a, es diferente del de la mera tradición, como ya hemos indicado y Qohélet va a demostrar en vv.26-29 con su investigación particular sobre la credibilidad o no de ciertos tópicos sobre la mujer.

26-29. Qohélet ha dejado bien sentado en v.25 que tiene la intención de seguir con la búsqueda de la sabiduría a pesar de los aparentes fracasos cosechados hasta ahora y que tienen que ver con las limitaciones naturales del ser humano.

En v.26 comienza Qohélet a darnos cuenta de una serie de descubrimientos y de averiguaciones que él mismo ha hecho (cf. vv.26.27.29), por lo que parece que va por buen camino para conseguir lo que tanto desea: llegar a ser sabio (v.23a), y superar el maleficio que hace que la sabiduría quede muy lejos de su alcance (v.23bβ). Sin embargo, también nos comunica que no todos sus intentos de búsqueda terminan en hallazgos (v.28).

Es muy difícil, por no decir imposible, poder seguir con fluidez el hilo del

[7] Este es el sistema a que ya nos tiene acostumbrados Qohelet en su forma de presentar la realidad vivida por él

[8] Sobre si los tres verbos *lādaʿat wᵉlātūr ūbaqqēš* forman una serie, aunque al tercer termino le falte el *lamed*, o mas bien hay que entender *ūbaqqēš* como una especie de explicacion, nosotros dudamos, ya que a nuestro parecer las dos explicaciones son equivalentes (cf D Michel, *Untersuchungen*, 225)

[9] Bo Isaksson, *Studies*, 170 G S Ogden explica así el término «*Hešbôn* es un termino hebreo tardío, que se deriva de una raíz que significa 'idear, deducir' Como aparece aquí junto a *hokmâ*, suponemos que es un sinónimo, 'comprension' Su matiz especial es de conocimiento alcanzado por un proceso de deducción (v 29) En esta seccion es termino clave, usado para indicar el conocimiento humano» (*Qoheleth*, 120) Cf también N Lohfink, *War Kohelet*, 275-277, Ch F Whitley, *Koheleth*, 68, D Michel, *Untersuchungen*, 232-236

discurso que Qohélet mantiene en vv.26-29. Por el texto no sabemos si los hallazgos o descubrimientos de que nos habla Qohélet son conclusiones a las que él personalmente ha llegado en sus observaciones y reflexiones (como parece ser el caso del v.29), o son dichos y sentencias que otros han formulado antes que él y son además de dominio público.

¿Qué es, pues, lo que nos quiere comunicar Qohélet en esta corta pero oscura y tortuosa perícopa? Es prácticamente imposible poder contestar con seguridad a esta pregunta. Honestamente no creo que en la actualidad haya un intérprete que razonablemente se atreva a proponer como cierta una explicación de Qoh 7,(25)26-29. A lo más que se puede aspirar es a ofrecer una interpretación probable, reconociendo por ello mismo que también pueden darse otras interpretaciones aun contrarias.

26. Después de lo dicho es evidente que lo que aquí proponemos no es más que un intento de aproximación al difícil texto de Qohélet. Desde el comienzo mismo de v.26 nos da cuenta Qohélet del primer descubrimiento o resultado de su intensa búsqueda [10]: *La mujer es más amarga que la muerte.* La sentencia es categórica, rotunda, lapidaria, con una carga de negatividad tan grande que aun supera a la misma muerte.

La mujer: Los autores discuten sobre si la expresión *la mujer* hay que entenderla en toda su extensión, sin limitación alguna: la mujer en cuanto tal, o si se refiere a un tipo de mujer determinada, a la mala mujer. Naturalmente no podemos limitarnos a la sentencia en sí de v.26a, que no ofrecería dificultad alguna en su generalidad absoluta; las consideraciones las hacemos, y así se han hecho en la historia de su interpretación, teniendo en cuenta el contexto próximo, que se extiende hasta el verso 29.

La tradición multisecular casi hasta nuestros días ha visto en esta mujer no a la mujer en cuanto tal o en sentido genérico [11], sino a un determinado

[10] La forma escogida por Qohélet en hebreo es el participio *ūmōse*ʾ, al que le añade enfaticamente el pronombre personal *ʾanî*, seguido de un doble acusativo «y descubro yo más amarga que la muerte a la mujer», en castellano «y descubro que la mujer », como en el texto ¿Por qué Qohelet ha preferido el uso del participio, el único en la perícopa, al perfecto *māsāʾtî* que recurre cinco veces en 7,27-29? H W Hertzberg nos responde que porque se trata de un caso concreto, el de «una clase de mujeres» (*Der Prediger*, 157) A Hertzberg ha seguido K Galling en *Der Prediger*, 109 Esta respuesta no satisface del todo A Lauha la rechaza de plano por razones sintácticas, pues el participio más bien conlleva la idea de permanencia (cf *Kohelet*, 141, donde cita a Ges -K , 116a) y por motivos exegéticos según él Qohelet no enjuicia a una clase de mujeres, sino a «la mujer en sí» (*Ibidem*) Bo Isaksson también se opone a H W Herzberg, aunque por otras razones, pues dice que «el participio inicial es comparable a los participios en 1,4-7, donde el matiz indicado por los participios es el de repetición, continuación De aquí la interpretacion apropiada de 7,26a es 'y una y otra vez yo he encontrado '» (*Studies*, 66) N Lohfink tambien opina asi (cf *War Kohelet*, 277s), a nosotros esta sentencia es la que más nos satisface Matizaciones a H W Hertzberg y a A Lauha las encontramos en D Michel, *Untersuchungen*, 227

[11] Un representante muy significativo de esta radical sentencia antifeminista es A Lauha que niega que Kohelet en este lugar este repitiendo las amonestaciones de escuela sobre la mujer pendenciera o extranjera, «sino que se refiere a la mujer en cuanto tal» (*Kohelet*, 140) Según esto Lauha tiene que reconocer que la manera de pensar de Kohelet «es más radical que la enseñanza convencional en Israel» (*Ibidem*) Para que no haya la menor duda de como piensa,

prototipo y modelo de mujer que hay que evitar por todos los medios, ya que por su perversidad concreta es un peligro para todos los que a ella se acercan, especialmente los jóvenes inexpertos. Es, pues, un estereotipo en lenguaje sapiencial [12].

Esta mujer es *más amarga que la muerte.* Metafóricamente se aplica a la muerte el sabor amargo Ella es el trago amargo por excelencia que todos debemos beber En ese trago se simboliza todo el horror, el sufrimiento, la angustia, la pena de aquel que está en trance de perder lo que percibe como realmente valioso y que es lo único que le queda: la vida. Agag, rey de Amalec, poco antes de experimentar su muerte habla ya de «la amargura de la muerte (*marhammāwet*)» (1 Sam 15,32). Por extensión también puede ser amargo el mismo pensamiento de la muerte, como leemos en Eclo 41,1: «¡Oh muerte, qué amargo es tu recuerdo para el que vive tranquilo con sus posesiones». Esta forma de hablar nos parece hasta muy apropiada, pues ¿a quién no le sabe dulce la vida? Con facilidad podemos imaginar qué sabor tiene para el condenado a muerte la noticia de su indulto.

La sentencia de Qohélet se mueve en este mundo metafórico de sabores y lleva al extremo la hipérbole: *la mujer es más amarga que la muerte.* Ciertamente la forma de hablar es muy atrevida, pues nada hay peor que la muerte y, por consiguiente, nada más amargo. En su comparación es pálida la expresión de Prov 5,4 sobre «la extranjera» o prostituta, de la que dice que «es amarga (*mārāh*) como el ajenjo».

¿Cómo pudo acuñarse una fórmula tan contraria a la mujer? Porque si se quiere buscar un símbolo humano de la vida, no hay ninguno más apropiado que el de la mujer, principio de vida (cf. Gén 3,20). Sabemos que Israel es un pueblo en medio de otros pueblos. Su identidad se ha forjado a lo largo de la historia, recibiendo influjos de todo orden desde los cuatro puntos cardinales. En concreto la concepción sobre la mujer que se refleja en Qoh 7,26 está muy conforme con el común sentir de los pueblos del Próximo Oriente Antiguo [13] y del Mediterráneo oriental [14]; pero también se inserta en una

insiste «Inequívocamente Kohélet quiere expresar que la mujer en sí es seductora y peligrosa Cada mujer es mujer fatal» (*o c*, 141), cf también su comentario a v 28 y G Ravasi, *Qohelet*, 260 nota 8

[12] Cf San Jerónimo, *Commentarius, ad locum* CCL 72,311, B F Alcuino, *Commentaria*, 698, M Lutero, *Annotationes*, 148s, J de Pineda, *In Ecclesiasten*, 717ss, F Delitzsch, *Commentary*, 332-334, H W Hertzberg, *Der Prediger*, 157, L Di Fonzo, *Ecclesiaste*, 243b, R Gordis, *Koheleth the Man*, 282s, N Lohfink, *War Kohelet*, 260-265, R E Murphy, *On Translating*, 574s

[13] En todo el Creciente Fértil, de Mesopotamia a Egipto, la concepción que se tiene de la mujer en su conjunto es muy peyorativa, basten estos ejemplos Ámbito mesopotámico en el *Dialogo pesimista entre el amo y el criado leemos* «La mujer es un pozo, la mujer es una daga de hierro –muy afilada– que corta el cuello del hombre» (ANET 438ab) De Egipto en la *Instruccion de Ani*, «Una mujer que está lejos de su marido es un agua profunda cuyos meandros no se conocen» (III 13 ANET 420a)

[14] Como representante de este medio está la espléndida cultura griega antigua y clásica Simónides nos dice «Zeus ha creado esta calamidad superior a todas, las mujeres» (8,96s) Las sentencias de Menandro reflejan muy bien el sentimiento común, en ellas predomina la visión negativa sobre la positiva «Todos los males son causados por las mujeres» (134), «Hay tres cosas malas el mar, el fuego y la mujer» (231), «La mujer es más feroz que todas las fieras»

tradición dentro del pueblo de Israel, como puede verse en Prov 5,3-6; 7,6ss; 22,14, y que culmina en Jesús Ben Sira, del que son estas sentencias. «Ninguna maldad como la de la mujer» (Eclo 25,13a); «Del vestido sale la polilla y de la mujer la malicia femenina. Vale más maldad de hombre que bondad de mujer» (Eclo 42,13-14, otros suavizan la expresión) [15].

¿Podemos deducir del verso 26 cuál es la actitud personal de Qohélet con relación a la mujer? La pregunta es legítima, ya que se discute entre los intérpretes actuales sobre si en 7,26a estamos oyendo directamente la voz de Qohélet o la de la tradición en forma de cita. La sentencia común y tradicional es que en 7,26 se expresa la convicción de Qohélet; con otras palabras, que 7,26a es la conclusión a que ha llegado Qohélet después de una búsqueda incesante. Según esto tendríamos que atribuir a Qohélet todo lo que hemos dicho hasta ahora acerca del sentido negativo de 7,26a.

Pero también se afirma que 7,26a contiene una cita [16], es decir, que lo que ha descubierto Qohélet es lo que corre de boca en boca, lo que se dice y está en el ambiente que él ha investigado y conoce tan a fondo: *que la mujer es más amarga que la muerte* [17]. Sin embargo, lo importante y decisivo no es si Qohélet cita o no un proverbio sobre la mujer, sino si está o no de acuerdo con lo que ese proverbio dice de la mujer. La solución no la podemos encontrar en v.26, sino que hemos de esperar todavía a lo que Qohélet va a descubrir en su investigación, sobre todo en vv.27.29.

Lo que resta de v.26 fundamenta y completa el alcance de la primera parte. En primer lugar da la razón de por qué el trato del varón con la mujer es tan amargo, más que la muerte: la causa de todo es su poder de seducción, ese poder misterioso que la mujer tiene sobre el varón que en él produce a la vez tormentos de muerte y placeres que enajenan.

El arte de la caza presta al autor metáforas apropiadas para desarrollar su pensamiento. En una cultura de varones, en la que la mujer tiene un valor muy relativo o simplemente se considera como un anti-valor, la aplicación de las metáforas venatorias ya está predefinida: lo amenazado (el valor) será el varón; la amenaza (el peligro) la mujer. La mujer es *una trampa*, porque es falsa su apariencia, y el hombre queda *atrapado en ella* fraudulentamente. El ejemplo de Dalila sonsacando a Sansón (cf. Jue 16,4ss) es una prueba convincente de ello. El texto generaliza y convierte a toda mujer en una Dalila

(248), «Nada peor que una mujer, aunque sea hermosa» (413), «Fuera de la mujer no hay mal para el varón» (541) (A Firmin-Didot [ed], *Scriptorum Graecorum Bibliotheca Menandri frag menta*, 92ss), cf R Braun, *Kohelet*, 70s

[15] En toda hipotesis creo que es cierto lo que afirma N Lohfink de la sentencia Qoh 7,26 «Es una palabra típica de una cultura de hombres» (*Kohelet*, 58a)

[16] La cita en Qoh es un recurso estilistico reconocido, al que ya hemos aludido en distintas ocasiones (ver, por ejemplo, comentario a 7,1 8) En cuanto al sistema de citas en Qoh cf R Gordis, *Quotations* (1939/40) y *Quotations* (1949)

[17] Abiertamente se declaran por esta sentencia E Glasser, *Le proces*, 125s, N Lohfink, *Kohelet*, 56-58, *War Kohelet*, 278s, A Bonora, *Qohelet*, 177, D Michel, *Qohelet*, 153, *Untersuchungen*, 227s

Una red su corazón: El corazón, en paralelismo con ella, simboliza lo más íntimo de la mujer: sus sentimientos, pero también la manifestación de esos sentimientos, especialmente su pasión amorosa. En el presente contexto *corazón* tiene sentido peyorativo al identificarse metafóricamente con *una red* de cazador con el mismo valor que *trampa*. La red llama a los *lazos* o artimañas para conseguir atrapar la presa perseguida, es decir, al hombre ingenuo (!!) por obra de la mujer taimada. De esta manera nos confirmamos en que la argumentación, fundamentada en la metáfora de la caza y aplicada a la mujer, está en la misma línea de la concepción pesimista y negativa de la mujer.

El final de v.26 es una consecuencia lógica, al parecer muy afín con la sabiduría tradicional, lo cual encaja perfectamente en la hipótesis bastante probable de que v.26 sea una cita de Qohélet; en ella se refleja con exactitud lo que Qohélet ha encontrado que se suele decir y pensar a propósito de la malicia de la mujer. Dios otorgaría así un premio al que se porta bien y le agrada: ser librado de los peligros de la mujer, y un castigo al pecador: dejarlo caer en las redes de la mujer.

En el caso de que se prefiera defender que v.26 no es una cita sino una afirmación de Qohélet, también admite v.26c una interpretación coherente con la manera de pensar de Qohélet. No sería necesario recurrir a la hipótesis del autor piadoso que corrige y completa al primitivo Qohélet [18]. Estamos en una situación parecida a la de Qoh 2,26 [19], aunque cambia naturalmente el don de Dios: allí era «la sabiduría y la ciencia» y «la tarea» penosa, aquí el ser librado de la mujer, del peligro a que conduce su seducción o el dejar que el pecador caiga en sus redes como el insecto en la tela de araña [20].

27. Qohélet en v.27 da un toque de atención con el imperativo *mira* (*rᵉʾēh*), que repetirá en v.29a; él tiene algo que comunicar y a su parecer es algo muy importante, es eso que ha averiguado [21]. Qohélet habla en primera persona, como en toda la perícopa, pero en este momento añade un inciso en tercera persona: *dice Qohélet*, para subrayar su propio testimonio como una verdadera autoridad [22]. Y no le faltan razones para ello, ya que se fundamenta en una experiencia personal que se presume larga y profunda, como él mismo nos dice: *Cuando me puse a averiguar la recta valoración paso a paso*. Efectivamente con estas palabras Qohélet nos describe lo que ha pretendido con su trabajo

[18] Como sigue pensando, por ejemplo, A Lauha en *Kohelet*, 142

[19] Obsérvese la repeticion de vocabulario *ṭōb - ḥōṭēʾ*

[20] Véase el comentario a 2,26 y los autores que así opinan allí citados

[21] ¿Se refiere a algo de lo que ya ha tratado o hablado? Así lo creen H W Hertzberg, que relaciona v 27 con v 26c «El que agrada a Dios » (cf *Der Prediger*, 142 y 158), y A Lauha, que opina «La sentencia [v 27] se lee como una irónica confirmación de los dos versos precedentes» (*Kohelet*, 142) La mayoría, sin embargo, relaciona acertadamente el v 27 con lo que sigue

[22] D Michel deduce además de aquí la autenticidad de las dos palabras, pues escribe Qohélet «argumenta aquí con autoridad, por esto podría considerarse del todo original y con pleno sentido el singular inciso *ʾāmrāh qohelet*» (*Untersuchungen*, 226s, así también N Lohfink, *War Kohelet*, 261)

de búsqueda y en parte el método empleado. El objetivo de toda la investigación de Qohélet es alto: alcanzar la recta valoración (*ḥešbōn*) o juicio de valor totalizante de la realidad, como hemos comentado a propósito de v.25. En cuanto al método ya hemos dicho también una palabra en el mismo lugar. Se trata de *averiguar paso a paso*, es decir, de sopesar bien lo que captamos directamente o nos llega a través de la tradición, sometiéndolo todo a la criba de la experimentación o de la reflexión crítica antes de afirmarlo como conseguido.

Pero el v.27 queda abierto, ya que en él no se nos dice qué es lo que Qohélet ha averiguado.

28. ¿Responde el v.28 a la expectación suscitada por el mismo Qohélet en v.27? La interpretación tradicional unánimemente responde que sí, pues considera que v.28 está íntimamente relacionado con v.27 y en función de él: v.28a se une a v.27 por medio de la partícula relativa *ʾᵃšer*, cuyo antecedente es *la recta valoración* (*ḥešbōn*) en v.27, *la cual aún sigo buscando y no he encontrado* [23]. En v.28b se expresa por fin el hallazgo de Qohélet que nos anunciaba v.27, a saber, *un hombre entre mil*... Los autores se manifiestan unánimes al afirmar que 7,28b expresa la manera de pensar en Israel sobre la mujer; las discrepancias surgen cuando se intenta determinar qué es lo que Qohélet piensa acerca del contenido de 7,28b [24].

Como ya hemos visto la interpretación normal que se ha hecho de vv.27-28 casi hasta nuestros días defiende que Qohélet se expresa a sí mismo en 7,28b; nosotros, sin embargo optamos por una versión distinta de la que ha prevalecido durante tanto tiempo y por una interpretación del texto conforme a la versión.

En primer lugar creemos que la partícula *ʾᵃšer* no se refiere a antecedente ninguno, sino que su función es la de introducir una proposición sustantivada: «*lo que* aún sigo buscando...» es «un hombre entre mil...» [25]. Según esto 7,28 debe interpretarse independientemente de v.27, lo que convierte a v.28 en una especie de paréntesis, como parece confirmar v.29a al volver a tomar el hilo de v.27, repitiendo las mismas palabras: *Mira lo que he encontrado.*

Así pues, Qohélet sigue en su búsqueda incansable, pero tiene que confesar que su esfuerzo no ha sido coronado por el éxito: *Sigo buscando y no he encontrado*. ¿Qué es lo que no ha encontrado? Ya tenemos un precedente en esta perícopa que no parece ser ajeno al problema que ahora nos plantea-

[23] Así las versiones antiguas griega y latina, san Jerónimo, entre los modernos cf, por ejemplo, D Buzy, *L'Ecclésiaste*, 248, L Di Fonzo, *Ecclesiaste*, 246b, J J Serrano, *Qohelet*, 567

[24] Es indiferente que la sentencia proverbial la haya acuñado el mismo Qohélet o se la haya encontrado ya formulada Lo más probable es que Qohélet mismo la haya formulado, dado el uso del verbo *mṣʾ* en todo el contexto

[25] Cf P Jouon, 157a D Michel lo explica así «*ʾᵃšer* sirve según el uso linguístico normal para sustantivar una frase en la que la sentencia sustantivada tiene aquí la función de un sujeto, el v 28b es el predicado 'Lo que aún sigo buscando y no he encontrado' es 'un hombre entre mil he encontrado, pero a una mujer no he encontrado'» (*Untersuchungen*, 231), anteriormente lo entendieron así A Bea, *Liber*, 17, G Pérez Rodríguez, *Eclesiastés*, 905s Confirma esta interpretación R E Murphy, *On Translating*, 574

mos, al menos en lo que al método discursivo de Qohélet se refiere. En efecto, en v.26 veíamos cómo Qohélet tenía que enfrentarse al modo de pensar tradicional sobre la mujer que se resumía en una sentencia proverbial: *la mujer es más amarga que la muerte*. Esta confrontación era introducida por medio de la expresión *y descubro* (*ûmōṣeʾ*); ahora otra vez Qohélet se enfrenta a la opinión dominante, formulada también en un proverbio o sentencia proverbial: *Un hombre entre mil he encontrado, pero entre todos éstos no encontré una mujer*, que corresponde a lo que busca y hasta ahora no ha encontrado (de nuevo el verbo *mṣʾ*).

Qohélet busca la verificación de estas dos sentencias, cuyo contenido corre de boca en boca y entre la gente se acepta como moneda de curso legal. ¿Qué es lo que se establece realmente en estas sentencias? Los intérpretes están de acuerdo en que en las sentencias se expresa un juicio de valor que en ninguna hipótesis es favorable a la mujer.

Un hombre corresponde a *ʾādām*, que es interpretado de modo diferente. Es cierto que *ʾādām* tiene un sentido genérico (cf. Gén 1,27), pero en este verso está por varón (*ʾîš*), ya que claramente se opone a mujer (*ʾiššāh*). Más importante aún que esta matización es la opinión generalmente admitida de que tanto *hombre* como *mujer* están empleados elípticamente por *hombre* «como debería ser», «auténtico», «bueno», etc., y *mujer* «como debería ser», «perfecta», «intachable», «buena», etc. [26]. Si estas determinaciones introducen un elemento moral o cuasi moral, no se pueden admitir, ya que van más allá del texto [27].

Nosotros aceptamos que Qohélet habla del hombre-varón y de la mujer. Del varón afirma que *entre mil* ha encontrado a uno que es auténtico y verdadero hombre, sin que se incluya matiz alguno moral en esta autenticidad; algo así como lo entendería Diógenes el de la linterna. Tampoco hay que tomar el millar matemáticamente; probablemente se trata de una expresión consagrada: «uno entre mil», que subraya la dificultad o rareza.

El dicho sobre la mujer está construido como la sentencia sobre el varón. *Entre todos éstos*: fórmula que equivale a «en un número igual de mujeres», es decir, entre mil [28]. *No encontré una mujer*: Interpretamos la sentencia lo mismo que la referida al hombre; excluimos, por tanto, cualquier implicación de orden moral. No se encuentra una verdadera y auténtica mujer, incluyendo en estos apelativos las cualidades positivas, excluidas las de orden moral.

Al final llegamos a esta conclusión: la sentencia proverbial es abiertamente antifeminista, como corresponde al modo de pensar sobre la mujer en

[26] Cf F Delitzsch, *Commentary*, 334, L Di Fonzo, *Ecclesiaste*, 247b, A Lauha, *Kohelet*, 143, N Lohfink, *War Kohelet*, 280

[27] L Di Fonzo habla claramente de la «inferioridad moral» de la mujer (*Ecclesiaste*, 147b), A Lauha es mas radical aún al referirse a resultados estremecedores, pues afirma que según Kohélet rarísimamente se encontraría un hombre de considerable valor ético y prácticamente niega la existencia de una buena mujer (cf *Kohelet*, 143)

[28] Cf F Delitzsch, *Commentary*, 334

aquel tiempo; pero el varón no queda muy bien parado [29]. Del contenido de esta sentencia de corte tradicional Qohélet nos dice que no ha podido verificar su certeza: no lo ha podido encontrar [30]. Esta interpretación aligera un poco a Qohélet de la imagen misógina que siempre se le ha atribuido; pero subraya la visión pesimista que tiene de la humanidad. De todas formas su pensamiento no se agota aquí, ya que en v.29 nos va a comunicar lo que por fin ha encontrado como definitivo en su incesante trabajo de búsqueda sobre el sentido de la vida humana.

29. Después de unos versos oscuros y tortuosos llegamos a un final luminoso y recto, como si saliéramos de un largo tunel a campo abierto. El verso 29 es una digna conclusión en la que confluyen y resuenan los temas de toda la perícopa [31].

Tras el paréntesis del v.28 era necesario repetir el toque de atención dado por Qohélet al inicio de v.27: *Mira lo que he encontrado,* completado además por la expresión adverbial *l*^{e}*bad: lo único,* que subraya insospechadamente la importancia del hallazgo, del único verdadero hallazgo de Qohélet, en el que se concentra toda la fuerza e intención estilística del siete veces utilizado verbo *mṣ*ʾ*: encontrar.* Por una vez parece que falla la concepción pesimista de Qohélet acerca del poder cognoscitivo del hombre (cf. 3,11b; 7,23s; 8,17); por añadidura se trata de un conocimiento que es fundamental para una concepción totalizante de la vida del hombre y de su sentido en la historia. Hemos acompañado a Qohélet en sus infatigables intentos de búsqueda, en sus hallazgos que le reportaban más bien frustraciones que satisfacción (cf. vv.25.26. 28); todos eran resultados parciales y provisionales. Pero ahora estamos ante el hallazgo verdaderamente definitivo: *lo único que he encontrado.* El hallazgo se refiere al origen teologal del hombre y a su repercusión en la historia: dos caras de un hallazgo, la positiva y la negativa, o dos principios teológicos que fundamentan una visión de fe y explican la realidad del bien y del mal en la historia humana.

El lado luminoso o cara positiva de esta visión de fe, la de Qohélet, dice así: *Dios hizo al hombre recto.* Hemos repetido muchas veces que Qohélet es un hombre creyente, enraizado en la fe de su pueblo. Aquí tenemos una demostración más de ello, demostración irrefutable para los que aún dudan. Es muy probable que Qohélet esté pensando en Gen 1,26s al hacer esta afirmación-confesión. Ciertamente el contenido de ella pertenece al legado más seguro y preciado de Israel. Como siempre que entramos en el ámbito

[29] Como comenta R Gordis «Generalmente se pasa por alto que Kohelet no tiene una estima demasiado alta del género masculino '¡una décima del uno por ciento mejor que la mujer!' Habiendo alcanzado este resultado, concluye que el género humano deja mucho que desear» (*Koheleth – the Man,* 283) Cf O Loretz, *Gotteswort,* 164; A Lauha, *Kohelet,* 143

[30] Así piensan, por ejemplo, A Bea, *Liber,* 17, O Loretz, *Gotteswort,* 164, E Glasser, *Le proces,* 126s, N Lohfink, *War Kohelet,* 283, D Michel, *Untersuchungen,* 231, R E Murphy, *On Translating,* 574s

[31] Mira lo que (*r*ʾ*ēh-zeh*) cf v 27a, *he encontrado* (*māṣātî*) cf vv 26a 27ab 28abc, *Dios* cf v 26c, *hombre* (ʾ*ādām*) cf v 28b, *ellos* (varón y mujer) cf vv 26a (mujer), 28b (varón), 28c (mujer), *idearon* (*biqšū*) cf vv 25b 28a, *maquinaciones* (*hiššᵉbonōt*) cf v 25a 27b

de las seguridades de la fe, hemos de confesar que Qohélet tiene que superar sus métodos críticos de conocimiento, puesto que ya no son válidos los principios de verificación por los que él mismo normalmente se rige. No es verificable la creación del hombre. Qohélet establece, por tanto, un principio básico de su fe: Que el hombre ha sido creado por Dios. *El hombre* en sentido genérico, es decir, el varón y la mujer, tal y como especifica enseguida: *ellos*, y leemos en Gén 1,27: «Y creó Dios al hombre a su imagen; a imagen de Dios lo creó; varón y hembra los creó».

¿Dónde queda ahora el agravio comparativo entre hombre-varón y mujer? Al menos genéricamente y en cuanto al origen no se da diferencia alguna entre el hombre y la mujer. Se confirma en este sentido la interpretación que hemos hecho de vv.26 y 28. Las opiniones allí expresadas en contra de la mujer en cuanto tal e indiscriminadamente no las puede aceptar el que afirme que Dios hizo igualmente rectos al hombre y a la mujer. Con el paso del tiempo y debido a los influjos culturales se irán formando opiniones favorables o desfavorables a uno u otro sexo. Qohélet es muy prudente y no se deja llevar por la corriente abiertamente antifeminista.

La atención de Qohélet no se centra principalmente en la afirmación de la creación del hombre, sino en una cualidad del hombre creado, su rectitud: Dios hizo al hombre *recto* [*yāšār*]. Aunque el interés de Qohélet es el hombre que es él y sus contemporáneos, no duda en acudir al prototipo del hombre creado, al hombre primigenio, para explicar el contemporáneo, o mejor, al hombre como él cree que salió de las manos de Dios, es decir, como Dios lo quiere o según sus planes. Este hombre es *recto*, quiere decir: apto, normal, con todas sus cualidades propiamente humanas no deterioradas por defectos morales, capaz de desarrollarse como un hombre en su medio bueno en el sentido creacional de Gén 1,31: «Y vio Dios todo lo que había hecho y era muy bueno» [32]. De esta manera Qohélet defiende a Dios de cualquier sombra de duda sobre su bondad y prepara adecuadamente el terreno para hacer del hombre –varón o mujer– el único responsable del mal en el mundo.

El sentido adversativo de v.29c es evidente: *pero ellos*. Si en v.29b Qohélet ha querido recordar el plan originario de Dios, todo él ordenado y conforme a la naturaleza buena de Dios y de los hombres, el *pero* de v.29c nos hace pisar de nuevo el suelo, esta tierra prosaica, donde discurre la historia de desórdenes, miserias, tinieblas, cuyos protagonistas son *ellos*, es decir, los hombres y las mujeres de carne y hueso. Ellos son los únicos responsables [33] de sus *maquinaciones* [34], de lo que han ideado y también maquinado, y que tantos frutos amargos ha producido entre los mismos hombres.

[32] Cf F Delitzsch, *Commentary*, 334s, cuya interpretación nos parece plenamente aceptable

[33] Implícitamente parece que Qohélet busca responsables de la situación humana histórica La responsabilidad no se entiende si no se fundamenta en la libertad Así pues, Qohélet está a favor de la libertad

[34] Como se sabe el vocablo *ḥiššᵉbonōt* ha puesto en desacuerdo a los autores (cf L Di Fonzo, *Ecclesiaste*, 248, N Lohfink, *War Kohelet*, 284-286, D Michel, *Untersuchungen*, 237s) Creemos que la mejor versión de *ḥiššᵉbonōt* es *maquinaciones*, que probablemente participa del doble sentido del original

Al final Qohélet ha vuelto de nuevo a la dura realidad que le es tan familiar. Por un momento nos había hecho olvidar el lado oscuro de esta realidad, llevándonos al manantial puro de los orígenes de la humanidad, a Dios creador, y al hombre creado en pureza y equilibrio (v.29b). Así Qohélet, aunque sea un realista empedernido, nos ha descubierto su interior, nos ha manifestado sin trabas ni equívocos lo que piensa del hombre, sea varón o mujer, a pesar de lo que se diga y repita en una sociedad en la que las leyes y costumbres las dictan los varones.

VIII. QOHELET DE NUEVO ANTE LA SABIDURIA TRADICIONAL (8,1-17)

Decíamos de 6,10-12 que su función principal era la de introducir las reflexiones de Qohélet a partir del cap. 7. De la segunda pregunta de 6,12: «¿Quién hará saber al hombre lo que sucederá después de él?», hemos afirmado que «responde Qohélet en los capítulos 8 y 9, unas veces con gran claridad otras no tanto» [1]. Las preguntas con que comienza 8,1 nos recuerdan las de 6,12, y en 8,17b de alguna manera descubrimos la respuesta: «El hombre no puede averiguar lo que se hace bajo el sol». Ya hemos visto más de una vez que la incesante búsqueda de Qohélet ha terminado en un fracaso, que sus intentos han sido un querer alcanzar lo inalcanzable. Ahora podemos suponer que no va a ser diferente.

Parece, pues, que no vale la pena que nos esforcemos por acompañar a Qohélet en el tortuoso camino que siguen sus discursos atormentados. Pero esta conclusión es, sin embargo, la trampa en la que no debemos caer, ya que precisamente el gran valor del libro de Qohélet reside en reconocer que Qohélet es un precursor de todos aquellos que están condenados a caminar entre escollos y tinieblas en una vida en la que predomina el mal sobre el bien, y a la que no se le encuentra una justificación ni un sentido trascendente. Y esto a pesar de la fe en un Dios que es Señor de los individuos y de los acontecimientos.

Entramos así en un nuevo capítulo, el 8º, que podemos dividir en tres partes: 1ª. ¿Quién es el verdadero sabio? (8,1-9); 2ª. Antítesis: justos – malvados (8,10-14); 3ª. Primeras conclusiones de Qohélet (8,15-17) [2].

1. *¿Quién es el verdadero sabio?: 8,1-9*

Creemos que la forma interrogativa del epígrafe corresponde muy bien al contenido de la perícopa 8,1-9, pues toda ella gira en torno al sabio o

[1] Cf Introducción primera a 7,1-29

[2] Cf G S Ogden, *Qoheleth*, 127 Otras divisiones del cap.8 pueden verse en L Gorssen, *La cohérence*, 286 y en R E Murphy, *Wisdom*, 143

consejero del rey [3] Se trata de acertar con la actitud más adecuada del consejero o súbdito ante el poderoso príncipe, que Qohélet a partir de v 6 hace extensiva a todo hombre ante realidades impalpables e incontrolables que dominan al hombre de toda condición y en todas las circunstancias de la vida, como es la muerte Aquí es donde el hombre necesita más de la sabiduría, donde se manifiestan más claramente quiénes son los verdaderos sabios

8,1 ¿Quién como el sabio? ¿Y quien es el que conoce la interpretacion de un asunto?
La sabiduria del hombre ilumina su rostro y transforma la dureza de su semblante

2 Yo digo Observa el mandato del rey por el juramento ante Dios
3 No te vayas de su presencia precipitadamente,
ni te obstines en un asunto desagradable,
pues el puede hacer cuanto le plazca
4 Porque la palabra del rey es soberana,
y quien le va a decir ¿qué haces?
5 El que cumple lo mandado no sufrira nada malo,
el corazón del sabio acierta con el momento y modo adecuado

6 Efectivamente, todo asunto tiene su momento y su modo adecuado,
pues es grande el mal que amenaza al hombre,
7 ya que él no sabe lo que sucederá,
pues ¿quien le va a anunciar cuándo sucedera?
8 El hombre no tiene poder sobre el viento, de suerte que lo retenga,
ni existe poder sobre el dia de la muerte, ni hay evasiva en la batalla,
ni la maldad podrá librar tampoco al infractor
9 Todo esto lo he observado, al fijarme en todo lo que se hace bajo el sol,
mientras el hombre ejerce su dominio sobre otro para su mal

1a «como el sabio» *k*^{e}*hehākām* de TM, LXX, Aq, Sym leyeron *koh hākām* «asi, de esta manera sabio»

«transforma» *y*^{e}*šanneʾ* (= *y*^{e}*šanneh*), piel, esta es la lectura de Vg y Jerónimo, ver ademas BHS y M J Dahood, *Canaanite-Phoen* , 41 Otros prefieren mantener el pual *y*^{e}*šunneʾ* de TM «se transforma», o el nifal *yissāneʾ* «es odiado» (G)

2 «Yo digo» TM *ʾʿnî* solamente Desde antiguo existe una gran controversia a propósito de este pronombre solitario en TM LXX no lo traduce, o, mas bien lo interpreta como *ʾet*, particula de acusativo «Observa la boca del rey», y tambien en parte Jeronimo «Ego os regis custodio» (Vg «Ego os regis observo») Se declaran por el «yo» eliptico, donde hay que suplir el verbo *ʾāmartî* «Yo digo», F Delitzsch,

[3] A Allgeier habla de la sabiduria para la vida practica en contraposicion a la sabiduria mas bien teorica o doctrinal que desarrollara, segun el, en vv 9-17 sobre problemas de teodicea (cf *Das Buch*, 42s) D A Garret es mas concreto y habla del poder politico (cf *Qoheleth* 168)

Commentary, 338s, R Gordis, *Koheleth - Hebrew*, 104, *Koheleth - the Man*, 288 con paralelos rabinicos Otros atribuyen una procedencia aramea a este *ʾanî* solitario «*ʾny py-mlk* viene de un original arameo *ʾnpy mlk* el rostro del rey» (J van der Ploeg, *Robert Gordis*, 107), confirmado por encontrarse la misma expresion en Ahiqar Apoyan esta solución, por ejemplo, M J Dahood, *Qoheleth and Recent*, 311 (que aduce ademas a H L Ginsberg, *Studies in Koheleth*, 34) y Ch F Whitley, *Koheleth*, 71s Muy artificiosa y poco probable parece la explicacion de A Lauha que opina que «*ʾny* en TM no es correcto y podria ser una dittografía del final de la ultima palabra del verso precedente» (*Kohelet*, 146)

4 «El inicial *baʾšer* funciona como *kî* 'porque', en v 3c» (G S Ogden, *Qoheleth*, 130), cf R Meyer, *Gramatica*, 88,3, 120,2

5 «lo mandado» lit «el mandato» «no sufrira» lit «no conocera» «nada malo» lit «cosa mala» «momento y modo adecuado» *ʿēt ūmišpāt*, interpretado como una endiadis por LXX καιρὸν κρίσεως

8 Algunos cambian *maldad rešaʿ*, por *riqueza ʿōšer*, pero este cambio, ademas de infundado, es innecesario (cf M J Dahood, *The Phoenician*, 277s, que rechaza el cambio del TM, pero admite el cambio de significado) «al infractor», o bien «al que es dueño o hacedor de ella» (cf Ch F Whitley, *Koheleth*, 73s)

9 «al fijarme» corresponde a *nātōn* , infinitivo absoluto «al dar mi corazon, al poner la atencion en», que, segun G S Ogden equivale a *nātattî* «yo di» (cf *Qoheleth*, 134), o bien a un consecutivo que continua el pensamiento del verbo precedente «observe de suerte que puse mi atencion» (cf Ch F Whitley, *Koheleth*, 74) «mientras» *ʿt ʾ šer*, acusativo de tiempo (cf Ges -K , 118 i, P Jouon, 126 i)

8,1-9 Esta primera parte del cap 8 comienza con una interrogación que se puede considerar introductoria (v 1), sigue una serie de sentencias bastante homogéneas sobre el comportamiento de las personas cercanas al príncipe o soberano (vv 2-5) y cierra la sección el comentario del propio Qohélet (vv 6-9)

1 Aunque nosotros ya hemos tomado una posición inequívoca con relación a 8,1, es bueno recordar que existe una discusión entre autores más bien recientes sobre el lugar que debe ocupar tal verso (más concretamente 8,1a) en la estructra del contexto [4] Unos consideran a 8,1a como parte integrante de la perícopa precedente [5] Según otros 8,1a pertenece sin discusión a lo que sigue, no a lo precedente [6] Pero ante la posible polivalencia de

[1] D Michel propone la duda «Probablemente el verso pertenecia al texto aceptado como pregunta introductoria, pero tambien seria posible que fuera un verso de transicion concebido por Qohelet» (*Untersuchungen*, 262)

Por ejemplo, K Galling, *Der Prediger*, 109, N Lohfink, *War Kohelet*, 260 nota 10, *melek*, 540 nota 20, *Kohelet*, 56s, pero el mismo reconoce que si se sigue la lectura de TM, v 1a forma parte de la pericopa siguiente (cf *Kohelet*, 59), A Bonora, *Qohelet*, 118, donde cierra su discurso sobre la pericopa 7,23 8,1a de la siguiente manera «La conclusion (8,1a) es una pregunta retorica ¿quien es, pues, el sabio? ¿Quien sabe interpretar una palabra como el dicho sobre la mujer»

Cf R Kroeber, *Der Prediger*, 148 nota 2, que sigue la division de F Delitzsch (cf *Commentary* 336 y especialmente 338) contra M Lutero y otros, A Barucq *Eclesiastes*, 138, D A Garrett, *Qoheleth*, 168 «El verso es un prologo apto para 8,2-8»

8,1a fácilmente surge una posición intermedia, la de creer que tal verso desempeña una función de puente, de transición, entre dos perícopas [7].

Un tema muy querido de la sabiduría tradicional del Oriente Antiguo era el de la instrucción adecuada de los consejeros y ministros reales, de tal manera que el prototipo del sabio llegó a ser precisamente el buen consejero real [8]. Nuestra perícopa trata de averiguar quién es el verdadero sabio, y en parte lo va a identificar con el buen consejero que sabe encontrar una salida airosa en toda circunstancia embarazosa.

El sujeto de la acción en v.1a es el sabio, y la sabiduría el objeto de todas las alabanzas en v 1b. *¿Quién como el sabio?*: la sola pregunta, aunque sea retórica, implica una muy alta estima del sabio, pues es el término con el que se compara la persona apreciada que se busca y no se encuentra. La repetición de la pregunta: *¿y quién es...?*, subraya por un lado la importancia que da el autor a su búsqueda, y por otro explica y matiza qué entiende él en este momento por sabio: *el que conoce la interpretación de un asunto*. Conocer la interpretación de un asunto es lo mismo que conocer su significado o solución [9].

Tradicionalmente en Israel eran los profetas los que interpretaban los acontecimientos; ellos eran capaces de descifrar en los hechos históricos la voluntad del Señor, los signos de los tiempos (cf. Is 7,1-9; 10,20-34; 31; 37, Jer 18,1-12; 21,1-10; 46; etc.). Pero en tiempo de Qohélet no se veían profetas, serán los sabios los que tengan que interpretar *los asuntos*, especialmente los acontecimientos de alcance más general.

¿Quiénes son estos sabios? ¿Dónde están y cómo se les puede identificar? Al parecer v.1b responde a estas preguntas. La sabiduría es como la luz; se manifiesta rápidamente con su esplendor, ya que es imposible mantenerla oculta por mucho tiempo. La sabiduría no existe en abstracto, sino en concreto· ella hace al sabio. El sabio se reconoce en su manera de actuar y en su semblante, pues, como dice nuestro proverbio: «La cara es el espejo del alma». Algo así es lo que el autor nos enseña en 8,1b. La sabiduría es además una fuente de luz dentro del sabio, por lo que se debe afirmar que *la sabiduría del hombre ilumina su rostro* (cf. Job 29,24). La expresión es claramente proverbial, como lo es también la sentencia paralela siguiente. Para el sabio no puede ser de otra manera. El concepto de sabiduría es muy positivo y extremadamente humano, por esto recoge como signos manifestativos de su presencia la alegría y la dulzura que se reflejan con toda propiedad en el *rostro* o *semblante* del sabio.

[7] Así D A Garret «V 1 es actualmente de transición concluye el pasaje precedente 7,19-29 y prolépticamente mira a la próxima discusion» (*Qoheleth*, 168) y D Michel «También es posible que [v 1] fuera un verso de transicion» (*Untersuchungen*, 262)

[8] Ver toda la historia del enfrentamiento entre Jusay y Ajitófel, cuando la rebelión de Absalón contra David en 2 Sam 15,30-37, 16,15-17,14

[9] Ch F Whitley escribe «*pēšer* 'interpretación, solución' La palabra aparece solo aquí en el hebreo bíblico, pero es comun en arameo bíblico (cf Dan 2,45, 4,3, 5,15)» (*Koheleth*, 71), y ocurre frecuentemente en la literatura de Qumran, como advierten casi todos los comentaristas modernos

En 8,1b tenemos, pues, una primera respuesta a la pregunta genérica: ¿quién es el sabio que es capaz de dar una respuesta a las situaciones especialmente difíciles y comprometidas de la vida? Aquel que en esas circunstancias especiales puede cambiar la rigidez y dureza del gesto en la dulzura y paz del semblante, manifestación externa del equilibrio interno producido por la seguridad encontrada. En los consejos que siguen Qohélet completa la figura del sabio tradicional.

2-5. Los consejos que aquí se presentan no tienen por qué ser originales de Qohélet; son de sentido común y por eso pertenecen a la sabiduría internacional [10]. Qohélet los acepta como suenan, aunque él añadirá después un breve comentario (cf. vv.6-9) [11].

2. Con el *yo digo* Qohélet quiere dejar bien asentado que los consejos que siguen los hace propios. Por la forma imperativa: *observa*, es evidente que se dirige al alumno o lector [12].

Las circunstancias socio-políticas que tenían que soportar los judíos contemporáneos de Qohélet no son nada halagüeñas. Había que tomar muy en serio todo lo relacionado con la soberanía del rey y con los poderes efectivos de sus lugartenientes provinciales y locales, que se hacían sentir más pesadamente que los del mismo rey, sobre todo en materia de impuestos [13].

«El rey no era una parte sino un tirano con el que no se podía entrar en conflicto» [14]. Por esto Qohélet aconseja: *Observa el mandato del rey*, es decir, todo aquello que emana de la corte real, que, aunque muy lejana, alcanza hasta los rincones más apartados adonde llegan los rapaces emisarios reales. Esta observancia implicaba la obediencia más meticulosa a las leyes y ordenanzas reales por motivos religiosos y de conveniencia. El motivo religioso es el alegado en v.2: *por el juramento ante Dios*. El juramento de fidelidad y lealtad al rey era exigido con toda probabilidad para ejercer cualquier cargo público, y se suponía implícito en todos los súbditos por el mero hecho de serlo. La doctrina sobre el origen divino del poder real era común en toda la antigüedad y en especial en Israel [15].

[10] D. Michel afirma en concreto que «para el pasaje vv.2-5 hay muchos paralelos de la literatura oriental antigua, que hace suponer que aquí se cita parte de esa literatura sapiencial» (*Untersuchungen*, 100); cf. también R. Kroeber, *Der Prediger*, 148s.

[11] Que Qohelet haga suyos estos consejos lo demuestra el comienzo de v.2: *Yo afirmo*, pero es más discutible que Qohélet pretenda referirse a unas circunstancias concretas históricas de tipo político: función de los embajadores judíos en cortes extranjeras, pues siempre cabe el recurso del ejercicio escolar en orden a la formación de los que en un futuro no muy lejano pueden ejercer funciones de liderazgo político, según lo permitan las circunstancias (cf. A. Barucq, *Eclesiastes*, 139; B. Lang, *Ist der Mensch* [ThQ], 120s; N. M. Waldman, *The dābār*, 407; N. Lohfink, *melek*, 540s).

[12] Qohélet no utiliza el vocativo *hijo mío*, tan frecuente en la literatura sapiencial bíblica y extrabíblica. La fórmula aparece una única vez en el epílogo (12,12), que con toda probabilidad no es del maestro Qohelet, sino de un discípulo.

[13] Cf. Apéndice II: «Siria y Fenicia».

[14] Son palabras de B. Lang, *Ist der Mensch* (ThQ), 120.

[15] A este respecto no existen discrepancias. N. M. Waldman escribe: «Es evidente que el

3-4. En estos versos Qohélet recomienda extremar el tacto y la prudencia en el comportamiento ante el poderoso, para evitar que en él se despierte la fiera de su cólera irreprimible. Estaba más que justificado el terror del súbdito ante el capricho y la arbitrariedad del príncipe de turno que gozaba de poderes absolutos sobre vidas y haciendas.

La vida en la corte y, en general, el trato con los más poderosos se rige por unas normas convencionales muy rigurosas, que no se pueden quebrantar. Se trata fundamentalmente de adular al poderoso, manifestándole una sumisión total. Qohélet sigue las reglas del juego, pues sabe muy bien que el que no se someta a estas férreas normas puede perderlo todo.

El verso 3 contiene dos cláusulas negativas y una explicativa. La primera recomienda el aguante y la paciencia justificada o injustificadamente ante el poderoso. La segunda no creo que se refiera a rebelión alguna contra el príncipe, sino a que no se debe insistir en aquello que se opone al gusto o a la voluntad del rey. Y todo ello no por una educada cortesía, sino por puro miedo a caer en desgracia del poderoso, *pues él puede hacer cuanto le plazca* [16] sin tener que darle cuentas a nadie, por lo que parece que se justifica cualquier actitud de servilismo en los súbditos en defensa propia.

La palabra del rey de v.4a corresponde al *mandato del rey* de v.2a; de ella se dice que es soberana, porque procede del que es soberano y señor. Llama poderosamente la atención esta manera de hablar sobre el poder del rey, como si se tratara del mismo Dios [17].

5. Los consejos que acaba de dar Qohélet en vv.2-4 se pueden llamar de vida o muerte; el verso 5 lo confirma en cierto sentido, pues es como su consecuencia natural. Si hemos admitido que en vv.2-4 Qohélet aceptaba la doctrina común en el ambiente sapiencial, supuestas las circunstancias del poder absoluto y omnímodo del soberano, tenemos que ser consecuentes y admitir lo mismo de v.5. Aunque razonablemente se puede pensar que Qohélet tiene ciertas reservas respecto a las sentencias proverbiales de v.5,

fondo de Ecl 8,2-4 es la bien atestiguada idea sapiencial del imponente poder del rey (Prov 14,28 35, 16,10 14 15, 19,12, 20,2, 21,1, 25,5 6, 29,14, Ecl 10,20 *Ahiqar* [ANET 428s]) El juramento ante Dios (v 2) ha sido relacionado con el juramento de lealtad hecho por los vasallos asirio *adû*, arameo *ʿdy* y posiblemente hebreo *ʿdwt»* (*The dābār*, 407) Cf R Gordis, *Koheleth – Hebrew*, 104, D A Garret, *Qoheleth*, 169

[16] Según A Hurvitz «la frase *kōl ʾʾšer hāpēs ʿāśāh* se encuentra dos veces en la literatura bíblica, las dos en el libro de los Salmos Sal 95,3 y Sal 135,6 En una forma brevemente modificada en Is 46,10, Jon 1,14 y Ecl 8,3 En los cinco ejemplos la frase se refiere o a Dios (Salmos, Isaías y Jonás) o a un rey terreno (Eclesiastés) y denota el poder ilimitado de la suprema autoridad que lo capacita 'para hacer cuanto le plazca'» (*The History*, 257)

[17] L Alonso Schokel lo ha notado acertadamente «Varias expresiones del pasaje se usan en el AT aplicadas a Dios 'hace lo que quiere' (Sal 135,6), '¿quien puede exigirle cuentas?' (Job 9,12), 'guardar el mandamiento' (Dt, Prov) En contraposición está la impotencia humana, su incapacidad de disponer de su suerte frente a Dios El consejo de 5,1 podría favorecer esta lectura [que se trate de Dios con el título de rey] Pero también hace sentido el texto referido al rey humano Es un rey a quien se presta juramento por Dios, que tiene poderes casi divinos y autoridad absoluta» (*Eclesiastes*, 53)

como se puede deducir de las puntualizaciones que hace inmediatamente en v.6 [18].

En cuanto a la primera sentencia de v.5: *el que cumple lo mandado no sufrirá nada malo,* no debería presentar dificultad alguna, al menos tomada en su generalidad. Es decir, en un mundo bien ordenado el que se ajusta a lo establecido no tiene por qué temer nada de parte de la legítima autoridad. Así pensaba también más tarde Pablo, al escribir: «Los magistrados no están para infundir temor al que se porta bien, sino al que hace el mal. ¿Quieres no tener miedo a la autoridad? Haz el bien y tendrás su aprobación, pues es un instrumento de Dios para ayudarte a hacer el bien. Pero si te portas mal, teme, pues está dotada de poder eficaz y está al servicio de Dios para impartir justicia y castigar al que hace el mal» (Rom 13,3-4; cf. también 1 Pe 2,13-14). Pero del mundo en que vivía Qohélet se podía esperar cualquier cosa, como se va a demostrar en 8,10ss.

Sobre el proverbio citado en v.5b: *El corazón del sabio acierta con el momento y modo adecuado,* en cierta manera se debe decir lo mismo que de v.5a. En una visión optimista de la corriente sapiencial si hay alguien que sea capaz de acertar con el momento adecuado de cada cosa, ése es el sabio. Sabemos, sin embargo, que Qohélet no está por conceder a nadie tal capacidad de acierto, como va a puntualizar en vv.6ss.

En la sentencia *ʿēt ūmišpāṭ* el primer término *ʿēt*: tiempo o momento, no crea ningún problema, ya que es coherente con la significación en 3,1ss: tiempo o momento propio y adecuado. Sin embargo, el segundo término *mišpāṭ* ofrece bastantes dificultades. Muchos lo traducen por *juicio,* pero en el contexto no hace sentido. Más bien habría que alinearlo con *ʿēt* y darle un significado paralelo. La interpretación más aceptable parece la que dan L. Köhler – W. Baumgartner: «Modo de proceder adecuado [19].

6-9. Creemos que en estos versos se contiene un breve comentario de Qohélet a lo que precede [20], y que en ellos manifiesta abiertamente su modo de pensar que no nos es desconocido.

6. Con este verso comienza un nuevo enfoque, que es el característico de Qohélet. El autor vuelve sobre el tema tratado en último lugar, el del *momento y modo adecuado,* pero la perspectiva ya no es la luminosa del verso 5, sino la enigmática y tenebrosa del mundo de las ideas de Qohélet.

Qohélet ratifica, no niega, con un *kî* aseverativo: *efectivamente, el momento* y *el modo de todo asunto*; pero ahora ni siquiera se le ocurre plantear como problema si el hombre (el sabio) puede o no llegar a conocerlo. Más bien nos orienta hacia el lado negativo de las posibilidades humanas. Esto lo realiza

[18] Por estas razones se puede explicar la actitud de N Lohfink que afirma que v 5 es una cita con la que Kohelet no está de acuerdo (cf *Kohelet*, 60a) D Michel piensa prácticamente como N Lohfink (cf *Untersuchungen*, 99)

[19] Cf *Hebr und Aram Lexikon*, 615b, ver también *Diccionario bíblico*, s v , p 443a, J Pedersen, *Israel Its Life and Culture* I/II, Londres [1] 1926, 350s

[20] La repeticion de palabras-clave como *momento* y *modo adecuado*, *conocer (ydʿ)*, *mal/malo*, *poder* (*šlt*), etc , son prueba evidente de ello, cf D Michel, *Untersuchungen*, 100

gradualmente en vv.6b-8. En v.6b afirma de modo muy genérico que el hombre vive permanentemente bajo la amenaza del mal. No se trata de un mal de tipo moral o religioso, sino de un mal de orden físico y aun metafísico, como especificará en vv.7-8. El mal grande que pesa sobre el hombre pertenece a su propia condición y muy probablemente Qohélet lo relaciona también con la pesada tarea que Dios ha impuesto a todo hombre (cf. 1,13; 3,10), ya que no tiene más remedio que soportarlo, como se ve en los versos siguientes.

7-8. Qohélet descubre en primer lugar (v.7) que el mal o desgracia que pende sobre el hombre se fundamenta principalmente en el incierto futuro, pues ni el hombre mismo podrá llegar a conocer jamás lo que va a suceder, bueno o malo, en el tiempo que está por venir (cf. 7,24; 8,17); ni habrá nadie distinto de él que esté en condiciones de desvelar ese misterio absolutamente cerrado a toda mente humana (cf. 6,12b).

La incapacidad del hombre para eliminar las inciertas y posibles desgracias que le amenazan radica no sólo en el ámbito del conocimiento, en sus ignorancias (v.7), sino en las limitaciones de su naturaleza en otros ámbitos, que muestran su concreta y honda fragilidad. El verso 8 trata de algunas de estas limitaciones intrínsecas al hombre [21]. La primera es que el hombre *no tiene poder sobre el viento,* de tal manera que pueda retenerlo y sujetarlo. El hebreo *rûaḥ* puede referirse al *viento* como fenómeno atmósferico (cf. 1,6; 11,4s) y como espíritu vital (cf. 3,19.21; 12,7). Los autores se dividen en las preferencias. Los que se deciden por «espíritu vital» descubren en v.8a paralelismos con v.8b sobre el día de la muerte, pues el que retiene en sí el espíritu vital, no muere; poder que naturalmente se niega al hombre. Los que identifican *rûaḥ* simplemente con el viento, sentencia por la que nos declaramos, ven en v.8a la afirmación de un hecho evidente de gran valor pedagógico. El v.7 insistía en que el hombre no tenía posibilidad de conocer el futuro; el v.8a nos confirma en esta limitación humana de gran trascendencia con un ejemplo sencillo y convincente [22]. Si el hombre no es capaz de dominar el viento, que es un simple fenómeno de la naturaleza, ni de atraparlo en sus manos (recordemos la repetida expresión *caza de viento*), cuánto menos podrá descifrar el misterio imprevisto del futuro.

De la imposibilidad de retener el viento salta el autor a la impotencia que el hombre experimenta ante lo inevitable de la muerte, ante el no *poder sobre el día de la muerte.* El salto parece ilógico, a no ser que lo haga inspirado en la equivocidad del término *rûaḥ*, mencionada anteriormente.

[21] El original hebreo de v.8 muestra una construcción casi perfecta en sus cuatro sentencias. Las tres primeras se construyen con la partícula negativa *'ên* y la cuarta con *lo'*. D.A. Garret interpreta el cambio de *'ên* en *lo'* como prueba de que «Qohélet se mueve en una nueva dirección», de que «él aquí introduce prolépticamente a 8,9ss» (*Qoheleth*, 170s). No negamos que v.8d adelante de alguna manera el tema del mal; pero no creemos que ello haya motivado el cambio estilístico de *'ên* en *lo'*.

[22] Recordamos como simple asociación de ideas el pasaje de Jn 3,8: «El viento sopla donde quiere; oyes su rumor pero no sabes ni de dónde viene ni adónde va».

Ni hay evasiva en la batalla: Qohélet enumera algunas impotencias del hombre: ante un elemento de la naturaleza, el viento; ante el destino implacable de todo viviente, la muerte. Ahora aduce el ejemplo de una institución humana: la guerra, y de la guerra su momento culminante, *la batalla*, que para muchos es el día de su muerte, pero que una vez comenzada no hay excusas ni *evasivas* para salir de ella [23].

Hasta ahora Qohélet no ha tenido que acudir al orden moral para mostrar la incapacidad y radical impotencia del hombre en algunas circunstancias de su existencia. Sin embargo, en el último estico del verso 8 aparece no un caso concreto, sino la afirmación general de que *tampoco la maldad podrá librar al infractor*. La sentencia, sacada del contexto tiene sentido aceptable: la maldad se realiza quebrantando lo establecido y admitido por Dios o por los hombres como norma, como ley, que se considera lo bueno. El hombre no se siente liberado, más libre, por realizar lo malo. Expresado positivamente: sólo libera o hace libre al hombre la práctica del bien. En Jn 8,32 leemos: «La verdad os hará libres».

Leída la sentencia en el contexto real en que está, el sentido no es muy diverso. Las incapacidades de que trata v.8 dan del hombre una imagen muy negativa de debilidad e impotencia, que lo hacen esclavo y tributario de una realidad en que está atrapado. En estas circunstancias tampoco el grito de rebeldía o la maldad encarnada en el hecho de la infracción de la norma o ley, liberan al hombre de sus cadenas o limitaciones. Qohélet no desciende a más detalles; pero quizás el verso siguiente, y sobre todo 8,10ss, arrojen un poco más de luz sobre este paisaje sombrío.

9. El verso decididamente pone fin a la perícopa que comentamos 8,1-9, pues con *todo esto* que Qohélet ha observado se está refiriendo a lo que precede; a lo cual también alude en v.9b al repetir palabras importantes como *ʿēt, šlṭ, rʿ*. Pero esto no impide que v.9 sirva además de transición a 8,10ss.

El sello o marca de Qohélet está presente en todo el v.9 con expresiones favoritas suyas, como *he observado (rāʾîtî)* y *todo lo que se hace bajo el sol*. Las observaciones y reflexiones de Qohélet se mueven en el ámbito histórico cercano a él. ¿Se puede deducir de aquí alguna prueba para la datación del libro? Creemos que no es posible por la escasa determinación de los hechos [24].

En el comienzo de la perícopa Qohélet ha tratado de las relaciones

[23] Las dificultades que presenta este pasaje lo demuestran los intentos tan variados de traducción que se han dado de *mišlaḥat*: «descargo», «licencia», «huida», «evasión», «tregua», etc.; cf. R. Gordis, *Koheleth – Hebrew*, 102 y *Koheleth – the Man*, 291, que aduce uno nuevo: «control», pero no es convincente.

[24] A. Barucq se propone esta pregunta y responde también negativamente: «La expresión de 9b: 'en una época en que un hombre domina sobre otro para su mal', no permite datar el escrito. La opresión que sufre el más débil por el más fuerte es una desgracia denunciada frecuentemente por los profetas, y Qohélet habla en otros lugares de semejantes opresiones, sin que sea posible determinar de qué contexto histórico o social se trata (3,16; 4,1; 10,5-7)» (*Ecclésiaste*, 150; *Eclesiastés*, 144s).

súbdito-soberano (cf vv 2-4) En esos versos se ha puesto de manifiesto cuán arbitrariamente los poderosos ejercen su poder sobre los demás A esto parece referirse de nuevo Qohélet en v 9b [25]

En todo lo anterior Qohélet ha expuesto su pensamiento casi de forma académica, a partir de v 10 va a corroborar lo que piensa, pero con ejemplos concretos observados en la vida ciudadana de cada día

2 *Antítesis justos – malvados 8,10-14*

La perícopa 8,10-14 trata de la diferente manera de comportarse justos y malvados en la vida social Los malos y malvados actúan abiertamente mal, sin temor de Dios y sin justificación alguna, los justos y temerosos de Dios procuran portarse bien ante Dios y ante los hombres Pero el juicio de los hombres no se corresponde con el proceder de unos y de otros, ni tampoco parece justo el proceder de Dios, según se puede comprobar por el triunfo de los malvados y el fracaso de los justos Qohélet hace una crítica real de lo que en su medio se defiende como doctrina oficial de la retribución, de que cada uno recibe premio o castigo según sus acciones El juicio personal de Qohélet es totalmente negativo, como lo demuestra el hecho de que la perícopa 8,10-14 empiece y termine con este juicio *También esto es vanidad* (cf. vv 10 y 14), dando lugar a una inclusión Las consecuencias de este juicio negativo las veremos en 8,15 y, sobre todo, en 9,1ss

8,10 Y entonces observe los malvados se acercan
y entran y salen del lugar sagrado
y se glorían en la ciudad porque actúan así
También esto es vanidad
11 Porque no se ejecuta con rapidez la sentencia contra las malas acciones,
por esto el corazon de los hombres rebosa para hacer el mal
12 Pues el pecador obra cien veces mal y, sin embargo, tiene larga vida,
aunque yo sé eso «Les ira bien a los que temen a Dios porque lo temen,
13 pero no le irá bien al malvado, ni se prolongaran sus días como una sombra, porque no es temeroso en la presencia de Dios»
14 Hay una vanidad que sucede en la tierra que hay justos a quienes toca la suerte de los malvados,
mientras que hay malvados a quienes toca la suerte de los justos
Digo que también esto es vanidad

10 Este es el verso que más modificaciones ha sufrido El TM habria que

[25] L Alonso Schokel subraya la ambiguedad de la sentencia, pero tal vez insinue mas de lo que el texto mismo contiene al preguntarse y responder de la siguiente manera «La ultima frase es de una ambiguedad inquietante 'para su mal', ¿de quien?, ¿del dominador?, ¿del dominado?, ¿o simplemente del hombre en cuanto tal? Qohelet parece indicar que el poder absoluto es una desgracia para el hombre» (*Eclesiastes*, 54)

traducirlo asi «Entonces observe que los malvados son sepultados, y entran y salen del lugar sagrado y son olvidados en la ciudad los que obran justamente También esto es vanidad» Pero el sentido no es muy aceptable, por lo que según el testimonio de las versiones antiguas y de autores prácticamente no queda palabra importante a la que no le afecte algún cambio, buscando siempre un sentido coherente Estos los exponemos a continuacion, siguiendo el orden de las palabras

«Entonces» *ūbᵉkēn*, es palabra firme en cuanto al significado (cf M Wagner, *Die lexikalischen*, 35[43]) «se acercan» *qᵉrēbîm*, en lugar del TM *qᵉburîm* (*sepultados*), es el primer cambio significativo Tanto G como Vg están a favor del TM, pero la idea de la sepultura de los malvados no encaja en el contexto, pues que los malvados sean sepultados no es nada especial, sin embargo, es muy extraño que junto a la sepultura se hable del «lugar sagrado» Entre los judíos tanto los cadaveres como el lugar donde son sepultados se consideran impuros Por esta razón no ha prosperado la interpretación de R Gordis, de considerar la expresion «lugar sagrado» como un eufemismo, por «cementerio» (cf *Koheleth – the Man*, 295, D A Garret, *Qoheleth*, 171), ni tampoco la de egiptólogos que lo identifican con el lugar del embalsamamiento (cf K Galling, *Der Prediger*, 111, Ch F Whitley, *Koheleth*, 75s) Fue muy facil pasar de un original *qrbym* al corrompido *qbrym* (cf J J Serrano, *I Saw*, 170), admiten la corrección *qᵉrēbîm* entre otros G R Driver, *Problems*, 230, H W Hertzberg, *Der Prediger*, 167 y 170, O Loretz, *Gotteswort*, 166, K Galling, *Der Prediger*, 111, A Lauha, *Kohelet*, 153s 155s, J L Crenshaw, *Ecclesiastes*, 153s, D Michel, *Untersuchungen*, 217-221, donde estudia lo relativo a v 10 y sentencia «La solución del problema me parece que ha sido encontrada por Serrano y Driver» (pág 220)

«y entran» *wābāʾū*, algunos prefieren el participio *ūbāʾîm* (como G R Driver, *Problems*, 230, R Gordis, *Koheleth – the Man*, 295) Otros, la mayoría de traductores, dejan intacto el TM «del lugar sagrado» *mimmᵉqōm* (TM) W Zimmerli (cf *Das Buch des Predigers*, 219 nota 1) y A Lauha (cf *Kohelet*, 154 156) creen que hay que eliminar la preposición *min*, porque la *m* debería pertenecer a la palabra anterior (*wbʾym* en lugar del TM *wbʾw*), quedando *māqōm* como acusativo de lugar «y entran en el lugar sagrado» Esta corrección, sin embargo, es innecesaria

«y se glorían» *wᵉyištabbᵉhū*, en lugar de *wᵉyištakkᵉhū*, como aseguran las antiguas versiones (LXX, Aq, Sym, Vg, Jerónimo) y muchos Ms hebreos La explicación de este cambio la da otra vez J J Serrano, pero con el fundamento firme de las versiones (cf *I Saw*, 170) Los autores que admiten esta lectura son legión (cf G R Driver, *Problems*, 230s, D Michel, *Untersuchungen*, 218) «actuan asi» *kēn* Algunos traducen «actuan *justamente*», que también es posible

11 «la sentencia» *pitgām* es un préstamo del persa «las malas acciones», en singular en hebreo «de los hombres» lit «de los hijos del hombre»

12 «cien veces» algunos creen que hay que añadir *paʿăm* a *meʾat* (cf A Lauha, *Kohelet*, 154) M J Dahood aduce el caso de *meʾat* como ejemplo de ortografía fenicia (cf *Qoheleth and*, 306), pero R Gordis rechaza de plano la sugerencia de Dahood, ya que también en hebreo biblico se dan «docenas de casos donde la antigua terminacion *at* para el absoluto femenino se conserva en el texto» (*Qohelet and Qumran*, 398) «aunque» según R Gordis «*ky gm* es una conjunción subordinada, como su equivalente *gm ky*, que significa 'aunque, aun si'» (*Koheleth – the Man*, 293), a lo que se opone J Becker, que prefiere la version «sin embargo» (cf *Gottesfurcht*, 253) «porque lo temen» lit «porque tienen temor en su presencia»

10 La nueva observación nos coloca a Qohélet en su más que probable lugar de residencia, en *la ciudad* por excelencia para un judío, es decir,

Jerusalén. Y dentro de ella el *lugar sagrado* o templo, el lugar más indicado para toda clase de observaciones, ya que en él se dan cita diariamente ciudadanos piadosos o curiosos y todos los extranjeros que a ella llegan.

Después de las modificaciones en el texto, como hemos explicado en las notas filológicas, no hay más que un sujeto activo de todas las acciones observadas por Qohélet: son los malvados. Éstos son descritos entrando y saliendo del Templo, como si se tratara de israelitas piadosos. Esto es lo que subleva a Qohélet, como debería de sublevar a tantos otros que observaban lo mismo, pero que no lo decían o lo decían en voz baja. Qohélet no sólo lo dice, sino que lo escribe: personas que en su modo de vivir y convivir son impíos reconocidos, pero que al ir al *lugar sagrado*, suponemos que para ofrecer sacrificios al Señor, desafían al mismo Señor, cuya ley quebrantan, y a los que de corazón sirven al Señor, los justos, probablemente víctimas de sus fechorías. En el colmo de la hipocresía estos malvados *se glorían* después *en la ciudad* de sus prácticas de piedad.

Como Dios sigue sin manifestarse, es para preguntarse dónde está la justicia o qué clase de vida es ésta. Para Qohélet está claro que nada de esto tiene sentido: *También esto es vanidad.*

11-12a. En la unidad que forman los vv.10-14 el v.10 nos introduce en el mundo íntimo de Qohélet, un mundo muy abierto a los influjos que vienen de fuera, a todo aquello que sus ojos observan y que pasa por el tamiz de su razón crítica. De esta manera Qohélet plasma en vv.11-12a una atenta observación-reflexión que sigue a la reseñada en v.10. Efectivamente, si Qohélet en v.10 manifestaba su escándalo religioso por el desafío blasfemo de los malvados que se gloriaban de poder compaginar su género de vida con el culto a Dios en el Templo, en v.11 constata un hecho de gran trascendencia en la vida social. Su observación tiene un gran valor histórico por ser un testimonio fidedigno de lo que sucedía realmente en su tiempo. Qohélet afirma que no se ejecutan con la debida presteza sentencias firmes y condenatorias de los jueces. La no ejecución rápida de una sentencia de suyo no significa que no se vaya a cumplir; pero ciertamente su eficacia ya no es la misma en el caso de que se lleve a efecto con retraso. La consecuencia de este hecho es lógica. El castigo de una mala acción debe ser ejemplar, y su ejecución al menos debe tener un efecto secundario disuasorio. Si este castigo no se cumple, o se retrasa demasiado su realización, disminuye o se pierde el temor a quebrantar las leyes y a hacer el mal. Como dice Qohélet: *el corazón de los hombres* se llena, se colma y *rebosa* de malas intenciones *para hacer el mal.* Peor todavía es el hecho habitual, lo que se repite hasta la saciedad: *el pecador obra cien veces mal,* de suerte que ésta parece ser la norma, sobre todo si el que actúa mal es un personaje con grandes influencias en la comunidad. A pesar de esto no recibe su merecido, es más, hasta alcanza una larga vida.

De esta realidad contradictoria y sin sentido da testimonio Qohélet, a pesar de que la ley humana positiva prescribiera lo contrario y la ley, que se consideraba divina, fuera norma de vida aceptada por todos. Aquí es donde

Qohélet se aparta abiertamente del camino trillado de la tradición, según nos va a decir a continuación.

12b-13. De estos versos se dan dos interpretaciones fundamentalmente opuestas. La primera sigue la corriente tradicional, es decir: Qohélet en estos versos recuerda lo que siempre se ha dicho y repetido en Israel. Prov 14,27 dice: «El temor del Señor es fuente de vida, para escapar de los lazos de la muerte». Eclo 1,13 se hace eco de la misma enseñanza: «El que teme al Señor tendrá un buen final, el día de su muerte será bendecido». De la suerte desigual del justo y del malvado nos repite el Salmo 37 con toda la tradición: «En un momento deja de existir el malvado, busca su casa y ya no está; en cambio los humildes heredarán la tierra y gozarán de paz abundante. ... Fui joven, ahora soy viejo, y nunca vi desamparado al justo, ni a su linaje mendigando pan» (vv.10-11.25) [26].

Otros, sin embargo, creen que Qohélet cita en vv.12b-13 la opinión comúnmente admitida en Israel, pero que él no comparte, porque la realidad se impone con toda evidencia al que no quiera cerrar los ojos. Compartimos esta sentencia, como ya se puede advertir en la misma traducción [27]. Sobre la comparación de la vida con una sombra, puede verse lo que hemos escrito a propósito de Qoh 6,12.

14. La interpretación de este verso depende de la que se haya dado de vv.12b-13. Para los que defienden que en vv.12b-13 se expresa la opinión de Qohélet, conforme con la enseñanza tradicional, el v.14 no es más que la constatación de uno o de varios casos en los que no se cumple la norma general. Por el contrario, para los que vv.12b-13 es una cita con la que no está de acuerdo Qohélet, ven en v.14 la confirmación más clara de su tesis: que no se da correspondencia entre lo que se hace, bueno o malo, y lo que se recibe en la vida, premio o castigo; sino todo lo contrario que él llama por dos veces *vanidad*: los justos son tratados como malvados y los malvados como justos. Este hecho innegable ha inspirado obras como el poema de Job o el Salmo 73, pero ninguna de ellas ha sacado las consecuencias de Qohélet, o, al menos, no han llegado hasta nosotros.

[26] J Becker dice, por ejemplo, del comentario de Qohélet «La doctrina de la remuneración es engañosa, pues contradice a los hechos A pesar de eso el Eclesiastés defiende el valor del temor de Dios en vv 12b-13» (*Gottesfurcht*, 253) De la misma manera opinan entre otros H W Hertzberg, *Der Prediger*, 174, L Di Fonzo, *Ecclesiaste*, 258, L Derousseaux, *La crainte*, 343, G S Ogden, *Qoheleth*, 137

[27] Esta opinion tiene buenos valedores, cf R Kroeber, *Der Prediger*, 148s, R Gordis, *Koheleth – the Man*, 293 297 máximo defensor, E Glasser, *Le procès*, 133, N Lohfink, *Kohelet*, 62b, G Ravasi, *Qohelet*, 273 Yo creo que J Steinmann va demasiado lejos al decir «Evidentemente Qohélet se burla de lo que acaba de decir Jamás el viejo filósofo se ha mofado de las máximas de los sabios con tanto cinismo como cuando repite su máxima sobre la felicidad de los justos y la desgracia de los pecadores – iniciada por un desdeñoso 'Yo sé', y rodeada por constataciones de experiencia que le dan el más mordaz mentís» (*Ainsi*, 94) No se puede negar que en Qohélet se advierte cierta amarga ironía, pero no me parece que llegue a la burla, al cinismo Tampoco admitimos que 8,12b-13 sea una glosa introducida por el redactor para suavizar la dura opinión de Qohélet, como opina A Lauha (cf *Kohelet*, 154 157)

3 *Primeras conclusiones de Qohelet 8,15-17*

Qohélet va a exponer sus conclusiones de forma escalonada en las reflexiones que siguen En primer lugar las de alcance mas inmediato, las que afectan al modo de vivir día a dia (cf 8,15), en segundo lugar y en dos momentos Qohélet va a llegar hasta el fondo del problema en un momento primero y como fundamento del segundo Qohélet confiesa una vez más la impotencia del hombre para llegar a abarcar con su conocimiento «las obras de Dios» o «lo que se hace bajo el sol» (8,16-17), en un segundo momento, el más definitivo, Qohélet ofrecerá la interpretacion más radical que se conoce en todo el A T sobre el tema de la retribución (cf 9,1ss)

8,15 Yo alabo la alegria, porque el unico bien del hombre bajo el sol no es sino comer y beber y alegrarse, esto le acompañara en su trabajo durante los dias de su vida que Dios le ha regalado bajo el sol

16 Cuando me dedique a conocer la sabiduria y a observar las tareas que se realizan en la tierra –pues los ojos del hombre no conocen el sueño ni de dia ni de noche–,
17 observe todas las obras de Dios el hombre no puede averiguar lo que se hace bajo el sol, por esto el hombre se fatiga buscando, pero nada averiguara, y aunque el sabio diga que lo sabe, no podra averiguarlo

16 «me dedique» lit «di mi corazon» «las tareas» en singular «la tarea *hāʿinyān*» «los ojos del hombre no conocen el sueño» lit «el no ve el sueño en sus ojos» La expresion «ver el sueño» es un *hapax* en el A T , los autores suelen citar al poeta latino Publio Terencio Africano «somnum hercle ego hac nocte oculis non vidi meis» (*Heauton Timotumenos,* III 1,82) y a M T Ciceron «somnum non vidit» (*Epistulae ad Familiares,* VII 30) R Gordis aduce ademas un ejemplo de hebreo misnico de *Tos Sukk* 4,5 (cf *Koheleth – the Man,* 298)

17 «Por esto» *bšl ʾšr,* que segun los autores es un modismo del hebreo tardio (cf R Gordis, *Koheleth – the Man,* 299, Ch F Whitley, *Koheleth,* 77) «buscando» «para buscar»

«aunque» *gam ʾim,* aparece solo aqui en la Biblia M J Dahood hace referencia al paralelo fenicio *ʾf ʾm* (cf *Canaanite Phoen ,* 48), pero R Gordis niega, como casi siempre, la necesidad de tal paralelismo, dado que existe en hebreo biblico la expresion *gam kî* (cf *Was Koheleth,* 109s) A F Piotti no le satisface esta actitud de R Gordis y responde muy razonablemente «Es bastante probable que la lengua de *Qohelet,* puesta en contacto con el area linguistica nor-occidental, haya acuñado, bajo el influjo del ambiente fenicio, y desarrollado en el habla la conjuncion *gam ʾim,* junto a la de uso biblico *gam kî* De aqui la indiferencia con la que pone por escrito tal lengua, usando ahora una conjuncion biblica (*kî gam* 4,14, 8,12), ahora una de cuño nor-occidental (*gam ʾim* 8,17)» (*Osservazioni* [1977], 54)

*

15 En este verso volvemos a encontrarnos con el lado más amable y luminoso de Qohélet después de las observaciones y reflexiones tenebrosas de los versos precedentes (cf Qoh 2,24, 3,12-13, 5,17, 9,7-9) El Qohélet de v 15 es el hombre alegre que sabe descubrir momentos de felicidad en las pequeñas y efímeras alegrías de la vida, como las que gozamos al satisfacer

las necesidades más primarias en la comida, en la bebida, en el disfrute de las ocasiones placenteras que se dan aquí y allí, al correr de las horas apacibles, en solitario o en compañía de amigos y personas queridas

No se olvida Qohélet de recordar también las satisfacciones que nos proporcionan las actividades humanas productivas o recreativas que llamamos trabajo Todas estas satisfacciones son como el condimento de la vida, que para Qohélet siempre es considerada como un regalo de Dios [28]

16-17 Al v 15, claro y luminoso, siguen los oscuros vv 16-17 Alguno ha visto en ellos una unidad independiente de su contexto [29], la mayoría, sin embargo, los relaciona con lo que precede [30], con lo que sigue [31] o con ambos a la vez, lo que a mí me parece más acertado En efecto, 8,16-17, que forman un solo período, se pueden considerar como un resumen de las muchas reflexiones anteriores que han intentado la busqueda de la sabiduría, pero que han terminado en un fracaso total, al mismo tiempo preparan el paso a las trascendentales reflexiones de 9,1ss Así pues, 8,16-17 son un verdadero puente entre lo que precede y lo que sigue [32]

Qohélet en v 16 está recordando todos aquellos pasajes en que se ha referido al esfuerzo personal que ha hecho como sabio, buscando con ahínco la sabiduria y comparándose al investigador infatigable que trabaja sin descanso día y noche Al final se ha convencido de algo descorazonador a pesar de dedicarse con todo el esfuerzo que le ha sido posible a la observación de todo cuanto se realiza entre los hombres –en la tierra o bajo el sol–, a lo más que ha llegado ha sido a la convicción final de que la fatiga del hombre en esta dura tarea es inutil, que no averiguará nada Qohelet en este momento de sinceridad total hace grandes afirmaciones en cuanto a la impotencia del hombre para descifrar lo escondido de los sucesos en los que el es protagonista, y en lo que el entiende por *las obras de Dios* Desde la perspectiva del creyente en Dios, creador y señor de hechos y acontecimientos, Qohélet identifica estas obras de Dios con *lo que se realiza en la tierra* o *lo que se hace bajo el sol*, pues para él no existe otro ambito o medio donde se puedan realizar y manifestar las acciones de Dios y de los hombres

El hombre podrá afirmar que sabe muchas cosas por las que de verdad se puede llamar sabio, pero esta sabiduria fragmentada no alcanza la compren-

[28] Cf las disertaciones del capitulo IV° de la Introduccion § 4 sobre las alegrias de la vida y el Excursus III° sobre el trabajo en Qoh

[29] A Lauha afirma por ejemplo «Puesto que el contenido de los dos versos [16-17] no esta en relacion ni con lo que precede ni con lo que sigue, claramente se trata de una unidad independiente» (*Kohelet* 160)

[30] Cf A G Wright, *The Riddle* (1968) 331, G S Ogden, *Qoheleth* IX,1 16, 158s

[31] Cf K Galling, *Der Prediger* 112s, W Zimmerli, *Das Buch des Predigers*, 221s, J J Serrano, *Qohelet*, 570, G Ravasi *Qohelet* 279 Tambien L Alonso Schokel cree que «se podrian leer estos versos [16 17] como nueva introduccion a lo que sigue al misterio del destino humano» (*Eclesiastes* 56)

[32] Ver especialmente D Michel que escribe «8,16 17 Racapitulacion y paso a lo siguiente» (*Untersuchungen* 262 cf tambien pag 156) A Lauha *Kohelet* 160

sión total de su propia existencia, la explicación del sentido de su vida en un mundo determinado, pero caótico.

Con esto estamos ya a las puertas del tema importantísimo de la retribución del hombre ante Dios, o, con otras palabras, ante el tema del destino humano.

IX. EL SABIO QOHELET ANTE EL DESTINO COMUN Y EL PODER (9,1-18)

Con 9,1 se da comienzo a otra perícopa, en la que Qohélet dirá su última palabra en cuestiones muy importantes sobre las que ya se ha pronunciado en varias ocasiones; en concreto hablará sobre el destino común y universal de todos los hombres independientemente de su manera de actuar y sobre el valor de la sabiduría en la vida real, especialmente social y política.

La necesidad ineludible de la muerte, su sentido o sin sentido inexplicables, la opacidad de las tinieblas de todo lo relacionado con el más allá del hecho de morir no paralizan la mente de Qohélet, sino que la espolean. Después de unas reflexiones tan profundas Qohélet vuelve a sumergirse en la vida frágil de cada día para sacarle el máximo partido a los pocos días de que podemos disponer. Pero más impenetrable y misterioso que la muerte es el mismo Dios, en cuyas manos ciertamente estamos, aunque de sus planes y sentimientos el hombre como tal, aun el más sabio, no tiene la más mínima idea. En este capítulo Qohélet va a poner a prueba su fe en la justicia y bondad de Dios, puesto que para él es evidente que todos sin distinción tienen el mismo y único destino.

Como vemos, Qohélet tiene razones más que sobradas para repetirse en sus reflexiones, ya que el objeto de las más importantes de ellas es aquello que más interesa al hombre, a saber: el sentido o sin sentido de su vida y de la vida en general, tema central de este pequeño libro.

A Qoh 9 podemos dividirlo en cinco perícopas, cuya conexión explicaremos al comienzo de cada una de ellas: 1ª. Iguadad fundamental y destino común (9,1-6); 2ª. Disfruta de la vida (9,7-10); 3ª. Incertidumbre e inseguridad (9,11-12); 4ª. La sabiduría y el poder (9,13-16) y 5ª. Debilidad de la sabiduría (9,17-18) [1].

1. *Igualdad fundamental, destino común: 9,1-6*

Qohélet encara en estos seis versos el crudo y desnudo hecho del destino mortal del hombre. En esto no habría novedad alguna si no fuera porque

[1] Cf. G.S. Ogden, *Qoheleth*, 143 y D. Michel, *Untersuchungen*, 157-160, a los que seguimos solamente en parte.

subraya intencionadamente que el destino includible es el mismo para todos, sin que sirva para nada la calidad de las personas: la bondad o la malicia, la sabiduría o la necedad. ¿Añade Qohélet algo nuevo a las creencias comunes sobre el más allá?

9,1 Por supuesto, sobre todo esto he reflexionado y he visto todo esto:
que los justos y los sabios con sus obras están en manos de Dios.
El hombre no tiene conocimiento ni del amor ni del odio; todo está ante él.
2 Todo sucede a todos de la misma manera:
Uno mismo es el destino para el justo y el malvado,
para el puro y para el impuro, para el que ofrece sacrificios y para el que no los ofrece,
para el bueno y para el pecador, para el que jura y para el que tiene reparos en jurar.
3 Esto es lo malo de todo lo que sucede bajo el sol:
que uno mismo es el destino para todos y que además el corazón de los hombres está lleno de maldad,
y mientras viven piensan locuras, y después ¡a morir!
4 Ciertamente, para el que vive aún hay esperanza,
pues vale más perro vivo que león muerto.
5 Porque los vivos saben que han de morir, pero los muertos no saben nada;
para ellos ya no hay recompensa, pues su recuerdo ha sido olvidado.
6 Sus amores, sus odios, sus pasiones hace tiempo que se acabaron,
y nunca más tendrán parte en todo lo que se hace bajo el sol.

1 En este primer verso no sólo es difícil elegir entre las variantes, sino simplemente poner cierto orden en las sentencias de los autores. El *kî* inicial: muchos ni lo traducen siquiera; otros le dan un sentido causal muy débil o explicativo, enlazando así 9,1 con lo que precede. Pero también puede tener un sentido afirmativo: *ciertamente, por supuesto* (cf. Ges.-K., 159ee).

«sobre todo esto he reflexionado»: lit. «he entregado mi corazón a todo esto». Esta versión supone dos pequeños cambios en TM, a saber: el primer *ʾet* en *ʾel* y, consiguientemente, *ʾel* en *ʾet* así: *ky ʾel kl zh ntty ʾet lby* (cf. algunos Ms según BHS). «y he visto todo esto»: lit. «y mi corazón ha visto todo esto», que corresponde a la versión dada por G. El TM tiene *wᵉlābūr*: infinitivo constructo qal de *būr* (esclarecer, comprobar, comprender), precedido de *w* y de *l*, que continúa la acción del verbo precedente y «virtualmente tiene el valor de una forma finita» (P. Joüon, 124p), aquí: «y comprobé, examiné... todo esto», cf. Versiones antiguas: Sym Vg Jerónimo Pesitta; F. Delitzsch, *Commentary*, 354; R. Gordis, *Koheleth – the Man*, 299; A. Lauha, *Kohelet*, 164, que es muy optimista y opina que «M [el texto hebreo] es... perfecto, de suerte que no son necesarias las conjeturas». Sin embargo, la versión griega LXX no conoció esta lección, sino otra, pues traduce: «y mi corazón vio (εἶδεν) todo esto» (con LXX también S S^{h} Co K). Retraduciendo, tenemos el texto hebreo: *wlby rʾh ʾt kl zh*. «El texto hebreo presupuesto por LXX realmente puede haber llevado por haplografía a TM, mientras que sería apenas explicable el nacimiento del texto de la LXX si el TM fuera original» (D. Michel, *Untersuchungen*, 167). Muchos autores

prefieren la lectura hebrea que presupone el texto griego al mismo TM, «difícilmente inteligible» (W Zimmerli *Das Buch des Predigers* 223)

De las dos lecturas hemos elegido esta segunda por el testimonio valiosísimo de LXX y porque nos parece mas simple y coherente con el contexto

«que» *'ser* no tiene funcion de relativo, sino que es conjuncion introductoria (cf D Michel, *Untersuchungen* 180, P Jouon 157c R Meyer, *Gramatica,* 113b, 114 2b) «con sus obras» lit «y sus obras» «ante el» se refiere a «hombre» que precede, tomado colectivamente, por lo que en hebreo tenemos plural «ante ellos» La preposicion tiene sentido local, no temporal

2 La version griega supone un *hebel* al principio en vez del *hakkol*, los autores que siguen la version G unen generalmente hebel con el final de v 1 «Todo lo que esta ante el es vanidad» (cf BHS, A Lauha, L Alonso Schokel) Otros suprimen el *hakkol* (cf A Bea), la mayoria, sin embargo, conserva el TM tal como esta, aunque cree problemas de comprension Aceptamos la interpretacion de Franz Delitzsch, que parte de la traduccion al latin *Omnia sicut omnibus*, y de la division *sic ut* escribe «Todo es (asi) como sucede a todo es decir, no hay distincion de sus experiencias ni de sus personas todo de cualquier clase sucede de la misma manera a todos los hombres de cualquier clase» (*Commentary* 356) cf especialmente la explicacion dada por D Michel en *Untersuchungen,* 175

«uno mismo es el destino» lit «uno el destino» Despues de «para el malvado» TM tiene *latob* «para el bueno», sin el segundo termino de la antitesis que seria *w lara'* «para el malo», que si lo tienen G y otras versiones (cf BHS) «ejemplo de una correccion tacita por un traductor» (R Gordis, *Koheleth the Man,* 300) No tiene sentido repetir dos veces *tob* en el mismo verso, queda, pues, el segundo, no el primero (cf A Lauha, *Kohelet* 164, D Michel, *Untersuchungen,* 174) «para el bueno y para » lit «como al asi al » «tiene reparos en jurar» lit «teme el juramento»

3 «los hombres» lit «los hijos del hombre» «mientras vivan» lit «en, o, durante su vida» «piensen locuras» lit «locura en su corazon» La razon teologica no es suficiente para declarar este v 3b, hasta *despues ('ah râw)* una correccion de R[2], como opinan K Galling en *Der Prediger* 113 y A Lauha en *Kohelet,* 167 «¡a morir!» lit «con los muertos, o, a[l lugar de] los muertos»

4 Sobre el *mî* inicial escribe R Gordis *«my 'sr* es tomado como un interrogativo por LXX y como una pregunta retorica por V (*nemo*), pero no por P [Pesitta], que correctamente lo reconoce como un relativo equivalente al mas clasico *kl 'šr» (*Koheleth – the Man, 304) Entre el Ketib *yibbāher es elegido*, y el Qere *y'hubbar esta unido a*, la mayoria se inclina por el Qere, que nos parece que da mejor sentido, por lo que lo preferimos «para el que vive» lit «aquel que esta unido al conjunto de los vivos» Generalmente se admite que el *lamed* que precede a *keleb* (*perro*), es enfatico

5 «pero los muertos» «*'en* con el sufijo pronominal *m* repite el sujeto *hmtym* literalmente 'y los muertos, *ellos* no saben Este uso es caracteristico del hebreo misnaico» (Ch F Whitley, *Koheleth* 80)

6 «Sus amores, sus » singular en el original

9,1-6 La unidad de la pericopa la garantizan el tema bien entramado y consistente y una clara inclusion en los versos 1 y 6 con las palabras *amor* y *odio* [2]

Cf G S Ogden *Qoheleth* IX 1 16 161 que a su vez se apoya en A G Wright *The Riddle* (1968) 331 N Lohfink (*Kohelet* 68a) considera a 9 1 6 junto con 12 5 7 como el marco exterior

1 Qohelet con el comienzo de este verso *por supuesto, sobre todo esto he reflexionado*, refrenda lo que acaba de decir, y a partir de aqui empieza la nueva andadura que va a emprender *y he visto todo esto, que* Asi que en la primera parte mira hacia atras y en la segunda hacia lo que ha visto y sobre lo que va a reflexionar en seguida, con otras palabras el *todo esto* primero se refiere a las observaciones que han precedido, especialmente a las proximas (cf 8,17), y el *todo esto* segundo prolepticamente a lo que viene a continuacion Si en las ultimas observaciones Qohelet afirmaba la profunda limitacion del hombre en el ambito del conocimiento (cf 8,16s), en estas que ahora anuncia va a confirmar el absoluto desconocimiento de las relaciones Dios-hombre, y a plantear un problema sin respuesta de su parte acerca del destino definitivo comun de todos los hombres De Qoh 9,1a podemos, pues, repetir que es un puente literario, como deciamos de 8,16-17

En alguna otra ocasion ya hemos dicho que las expresiones de Qohelet y su metodo pueden ser engañosos «He visto», «he observado» no pueden reducirse al campo de la experiencia directa de los sentidos o de la mente, sino que deben ser extrapolados al medio que trasciende toda experiencia directa en el orden del conocimiento 9,1 nos muestra un ejemplo claro de ello al afirmar que Qohelet ha visto *que los justos y los sabios con sus obras estan en manos de Dios* Esto es una afirmacion de fe, no una observacion experimental de Qohelet [3]

Los justos y los sabios de suyo se puede pensar que son dos categorias de hombres *los fieles a la ley* de Dios, como traduce N Lohfink, y los expertos y peritos en alguna actividad apreciada entre los hombres Pero en este contexto ambos deben tomarse como sinonimos, pues estan en plano de igualdad ante Dios [4] De ellos y de *sus obras*, es decir, de sus personas y de sus actividades Qohelet afirma que *estan en manos de Dios* Por las *obras* se debe entender no solo las actividades en si mismas, sino tambien y principalmente el resultado o fruto de esas actividades [5], ya que expresamente se admite que todo lo que a ellos se refiere esta *en manos de Dios*, depende absolutamente de su voluntad y poder, tambien, por tanto, el fruto de sus trabajos [6] Para Qohelet, como para todo israelita, la soberania o dominio absoluto de Dios sobre toda la creacion y sobre los hombres en particular, es algo que

de la ultima parte de su estructura 9 1 12 7 cuyo tema es la muerte Un estudio pormenorizado de la estructura de Qoh 9 1 6 lo hace G S Ogden en su *a c* 162

[3] Ya se tome la sentencia como afirmacion de Qohelet o como una cita como opina D Michel (cf *Qohelet* 33 *Untersuchungen* 170 172 179s)

[4] Cf Sab 4 16 17 donde se identifican tambien el justo y el sabio

Sobre ʿ*bad* escribe G S Ogden «Este termino utilizado solamente aqui [en todo el A T] tiene una significacion semejante a la de ʿ*amal* es decir las acciones de uno y el premio o resultado de estas acciones aunque quizas a causa del contexto habria que poner una mayor atencion en el resultado que en las acciones mismas» (*Qoheleth* IX 1 16 160)

Que esta dependencia absoluta de los justos y de los sabios de parte de Dios sea ominosa y nada consoladora como piensa R Kroeber (cf *Der Prediger* 150) no se deduce del texto mismo sino del concepto general que se tenga de Dios segun Qohelet

pertenece a lo más nuclear de su fe, y está claramente formulado en escritos tan fundamentales como el Déutero-Isaías (cf. Is 40-45). Ciertamente en Qohélet esta soberanía sin rival tiene matices diferentes a los del Déutero-Isaías. Si éste subraya más la confianza sin límites en Dios que, sin embargo, es «un Dios escondido» (Is 45,15) [7], Qohélet se fija sobre todo en el aspecto misterioso, oculto, lejano, incomprensible de Dios y de sus planes sobre el hombre.

Por esto *el hombre no tiene conocimiento ni del amor ni del odio* de Dios, el hombre no puede penetrar en el misterio más oculto de Dios que son sus sentimientos. Porque para Qohélet, como para todo creyente en el Dios vivo, Dios tiene sentimientos que son concebidos antropomórficamente, como no puede ser de otra manera. El profeta pone en boca del Señor: «Amé a Jacob y odié a Esaú» (Mal 1,2-3) [8]. Que en Qoh 9,1 se trate del amor-odio de Dios se discute entre los intérpretes. La mayoría opina que Qohélet se refiere a los sentimientos en Dios. Esta sentencia se fundamenta en la tradición más antigua. La Vulgata latina traduce: «Y, sin embargo, el hombre no sabe si es digno de amor o de odio» [9] de Dios, naturalmente, como interpreta san Jerónimo [10]. Y después de él la tradición casi unánimemente hasta nuestros días [11].

No creemos que Qoh en 9,1 se plantee siquiera el problema, tan discutido posteriormente en las escuelas teológicas, sobre si el hombre conoce o no su estado de amistad o de enemistad con Dios, de gracia o de pecado. Más bien, como dice A. Bea: «El sentido parece ser según el contexto: nadie puede saber si Dios lo ama (es decir, lo favorece) o le tiene odio (es decir, no le es benévolo), en cuanto se refiere a los bienes de esta vida. No se trata de si el hombre pueda saber si 'es digno' (Vg) de amor o de odio (de parte de Dios); ni tampoco del estado de gracia, sino de cosas temporales» [12]. Así pues, parece que Qohélet se opone a la corriente dominante en su tiempo y en todos los escritos de sabiduría, que interpretaba la prosperidad material

[7] Esta línea de pensamiento la reactualiza el Pseudo-Salomón en Sab 3,1 «La vida de los justos está en manos de Dios» (véase J Vílchez, *Sabiduría* [1990], 177s)

[8] Esaú está aquí por Edom y Jacob por Israel ¿Cómo es que Dios demuestra el amor a Israel con el «odio» o enfado a Edom? «Para entenderlo finjamos un caso un padre se enfada con alguien que maltrata a su hijo, en su enfado [odio] muestra su amor, Edom ha sido el hermano que odia, el fratricida, y Dios no puede mirar indiferente tal actitud y accion, si es que ama y quiere proteger a Israel» (L Alonso Schokel, *Profetas*, vol II, Madrid 1980, p 1209) Ver la aplicación que de este pasaje hace san Pablo en Rom 9,11-13

[9] «Et tamen nescit homo utrum amore an odio dignus sit»

[10] «Este es el sentido quise saber a quienes amaba Dios, a quiénes odiaba Y descubrí que las obras de los justos ciertamente están en manos de Dios, y ahora ellos, sin embargo, no pueden saber si son amados por Dios o no» (CCL 72,321)

[11] R Gordis traduce interpretando «Los hombres no pueden estar seguros ni del amor de Dios ni de su odio» (*Koheleth – the Man,* 186), y lo confirma en p 299 Lo mismo hace L Alonso Schokel «El hombre no sabe si Dios lo ama o lo odia» (*Eclesiastés,* 57) Modernamente han surgido voces discrepantes, a saber amor y odio en Qoh 9,1 tienen como sujeto activo no a Dios sino al hombre (cf F Delitzsch, *Commentary*, 355, H W Hertzberg, *Der Prediger*, 176, W Zimmerli, *Das Buch des Predigers*, 224, F Zorell, *Lexicon hebraicum*, 17b, A Lauha, *Kohelet*, 166)

[12] *Liber*, 19

como un signo de la bendición de Dios y el fracaso en la vida como señal de todo lo contrario. Esta interpretación está conforme con las observaciones y reflexiones hechas en 8,12-14 y con el contexto inmediato que sigue a propósito de la misma y única suerte para todos o que *todo está ante él*, ante todos los hombres y, por lo tanto, «cualquier cosa puede sucederles» [13]. La realidad está abierta ante el hombre con todas sus posibilidades y por lo mismo ambiguamente, al menos en una primera instancia.

2. El verso se une al anterior por la repetición de todo· (v.2aα y v.3cβ), y al siguiente por medio de la expresión *uno mismo el destino* (v.2a y v.3b).

Qohélet explica la tesis de que no existe retribución alguna en el orden moral con cinco parejas antitéticas, pertenecientes al ámbito ético religioso [14].

El justo y el malvado forman la primera antítesis, la más amplia y genérica, pues abarca la vida entera desde los puntos de vista positivo y negativo. Sirve de introducción a los otros ámbitos más determinados y específicos de la vida del hombre, como es el del culto religioso, el individual y el social.

El puro y el impuro: es decir, el que observa escrupulosamente las prescripciones relativas a la pureza legal en cuanto a la alimentación, a la higiene y al culto (cf., por ejemplo, la legislación contenida en el Levítico), y el que no observa tales prescripciones.

El que ofrece sacrificios y el que no los ofrece: se refiere naturalmente a aquellas personas piadosas que, preparadas debidamente, rinden culto a Dios en el templo de Jerusalén, presentando a los sacerdotes y levitas ofrendas legítimas, y a aquellas otras que, o no se preocupan de realizar estos actos de culto a Dios, o están en contra de ellos.

El bueno y el pecador: si se ha de distinguir de la pareja primera (*el justo y el malvado)*, parece que se ha de suponer que Qohélet se está refiriendo al individuo en cuanto tal, es decir, al que observa la ley moral en todos sus aspectos y al que la quebranta en alguno de ellos, probablemente de modo habitual.

El que jura y el que tiene reparos en jurar: en esta última antítesis se cambia el orden seguido en las anteriores (cf. 3,8b), al poner en primer lugar lo negativo y en segundo lo positivo. Como punto de referencia debe servirnos el precepto: «No pronunciarás el nombre del Señor, tu Dios, en falso» (Ex 20,7, Dt 5,11). El juramento era habitual entre los judíos. Ya en la Ley se dice que «sólo en el nombre del Señor jurarás» (Dt 6,13; cf. Jer 12,16); pero se entiende que es para corroborar un testimonio judicial (cf. Dt 21,1-9) o algún pacto o contrato solemne (cf. Gén 21,23s; Ez 17,13-21). Estaba prohibido severamente el juramento en falso (cf. Lev 19,12) [15].

[13] R Gordis, *Koheleth – the Man*, 300 Como dice D Michel «Lo que (espacialmente) está ante alguien, es algo que está a su disposición o le sobreviene» (*Untersuchungen*, 182)

[14] Cf J A Loader, *Polar*, 102s No parece que Qohélet haya seguido un criterio determinado para ordenar las parejas, al menos yo no lo he descubierto

[15] El uso del juramento se extendió con mucha facilidad entre los judíos Tal vez por esto Jesus rectificó las disposiciones antiguas «Pero yo os digo que no juréis en modo alguno» (Mt

¿Por qué Qohélet introduce en estas antítesis los temas del culto y de los juramentos? ¿Es que existía en su tiempo alguna corriente anticúltica, anticipandose a las que vendrían un poco más tarde? Algunos piensan que este pasaje supone ya la existencia de círculos o grupos de judíos que no ofrecían sacrificios y que rechazaban la práctica del juramento [16]. No existen pruebas de que existieran en tiempo de Qohélet grupos organizados de este tipo; pero es muy probable que se dieran corrientes de pensamiento de las que Qohélet se hace eco. Conviene recordar que corrientes anticúlticas existieron siempre en Israel (cf. Is 1,11ss; Jer 6,20; Os 6,6; Am 4,4s; 5,4-6.18-26; Sal 51,18-21). Poco después de Qohélet los esenios y habitantes de Qumrán se separan del culto oficial de Jerusalén y no ofrecen sacrificios [17], pero ellos no se oponen a los juramentos [18].

A la incertidumbre del hombre ante Dios, como misterio, y ante su providencia o manera de comportarse con los hombres, Qohélet añade ahora otro motivo de desorientación: la no diferenciación o distinción en la suerte o destino de unos y de otros; positivamente: la igualdad de todos en el destino. Qohélet se admira de que todo suceda a todos de la misma manera y por eso lo anota y lo desarrolla minuciosamente. Su atención se centra en lo que él va a llamar *destino* o suerte común *(miqreh ʾeḥād)*. De suyo *miqre* significa un accidente o lo que sucede por casualidad (cf. 1 Sam 6,9; 20,26; Rut 2,3); en Qohélet, sin embargo, indica algo de más peso. Al ser un concepto más elaborado, abarca las vicisitudes de la vida que desembocan en la muerte; es, pues, lo mismo que destino mortal. Anteriormente ha tratado Qohélet de *la misma suerte* del sabio y del necio (cf. 2,14), del hombre y de los animales (cf. 3,19) en cuanto a su condición de seres mortales sin referencia alguna directa al orden moral. Ahora afronta de nuevo el mismo asunto: *el mismo destino,* pero teniendo en cuenta la calificación moral, lo que necesariamente conlleva alguna referencia, aunque sea de modo implícito, al problema de la retribución moral [19]. Y aquí es donde Qohélet se admira más, pues descubre que en realidad al final el bien y el mal reciben el mismo trato, la misma recompensa; lo cual necesariamente tiene que causar escándalo en Qohélet, aunque no lo manifieste con preguntas o quejas a Dios, como hace Job. Muy probablemente también sus contemporáneos se escandalizaron de sus enseñanzas [20].

5,34, cf Sant 5,12) La Misná, por su parte, dedica un tratado entero a los juramentos que se llama precisamente *šᵉbuʿōt* juramentos

[16] Cf H W Hertzberg, *Der Prediger,* 177, R Kroeber, *Der Prediger,* 150, D Michel, *Untersuchungen,* 175 N Lohfink ansinúa que tal vez el mismo Qohélet pertenecía a tales grupos por la poca simpatía que muestra en 4,17-5,6 con los que ofrecen sacrificios o juran (cf *Kohelet,* 65)

[17] Cf L Sabourin, *Sacrifice* DBS X 1505-1508

[18] Cf A Barucq, *Le livre,* 159s, *Eclesastés,* 154

[19] Véase el Excursus IV sobre la retribución en Qoh

[20] Como exclama H W Hertzberg, el pensamiento de Qohélet de que «las cualidades morales y religiosas de un hombre no cambian en nada el destino a él señalado», fue «¡un pensamiento revolucionario para el A T !» (*Der Prediger,* 177) Podemos añadir con J A Loader que «la fuerte conmocion experimentada en el judaísmo por las palabras de Qohélet es completamente comprensible (cf Misná, *Eduy* , 5,3, *Yad* , 3,5)» (*Polar,* 103)

3. El verso 3 no puede analizarse independiente del v.2, ya que se puede considerar como una consecuencia lógica de él, al menos en su primera parte, y porque literariamente está unido a él por la repetición del motivo principal y central: *uno mismo es el destino* para todos.

Qohélet tiene conciencia de lo importante que es lo que acaba de afirmar en v.2, y lo pondera con una sentencia de su repertorio y con la repetición del motivo: *esto es lo malo... que uno mismo sea el destino para todos*. Que Qohélet sólo se refiera por ahora a lo que él y todo hombre avispado puede experimentar en la vida, incluido el mismo hecho de ver morir a otros, lo pone de manifiesto con la expresión consagrada *todo lo que sucede bajo el sol*. Por tanto, parece cierto que Qohélet excluye definitivamente cualquier vestigio de la enseñanza vigente por tanto tiempo en Israel sobre la retribución llamada terrestre, temporal, histórica, en este mundo que conocemos o cosa semejante. Del más allá de la muerte no se pronuncia, por lo menos hasta 9,4 [21].

Qohélet no se contenta con dejar constancia del hecho perturbador de que todos los hombres, sin discriminación alguna, tengan el mismo destino: lo cual ya es un *mal* lamentable, pero sin connotación moral. En su larga experiencia Qohélet ha llegado a conocer algo del corazón humano, de los sentimientos que definen la calidad de las personas también en sentido moral, y aquí lo constata una vez más. En su visión pesimista ve que el corazón de todos los hombres está *lleno de maldad* (cf. Gén 6,5 y 8,21) y que, consiguientemente, de él sólo pueden salir malos pensamientos, *locuras* y necedades (cf. 8,11b) que finalmente desembocarán en la muerte: *después ¡a morir!* [22].

La maldad del corazón humano no se puede presentar, pues, por Qohélet como justificación, causa o motivo del irremediable destino mortal de todos los hombres [23]. Las afirmaciones de Qohélet en v.3b son generalizadoras y como tales se han de tomar. Qohélet considera el común destino mortal de todos los hombres y la maldad de sus corazones como objeto de sus observaciones y reflexiones en un mismo plano lógico. En el texto no hay ningún indicio de que Qohélet quiera presentar la maldad del corazón humano como motivación o causa justificativa del destino de muerte de todos los hombres (v.3a). Además, acaba de afirmar que *el justo, el puro, el bueno* tienen un destino mortal, lo mismo que *el malvado, el impuro, el pecador*. El destino

[21] De su opinión sobre este particular ya tenemos noticia por 3,20-21 y algo diremos al final de 9,6 y en 9,10

[22] El exabrupto *¡a morir!* es notable, como advierte algún autor (cf A Lauha, *Kohelet*, 167) Pero no creo que tenga un sentido irónico, sino uno muy real y trágico la muerte real (contra J A Loader, *Polar*, 103)

[23] Efectivamente K Galling afirma que «aquí [en v 3b] se da una motivación para el merecido destino mortal de los hombres» (*Der Prediger*, 113), ver tambien A Lauha, Kohelet, 167 Estos autores niegan por razones teológicas y morales que 9,3b sea de Qohélet y se lo atribuyen al segundo Redactor A Schoors, sin embargo, acepta la autoría de Qohélet y sigue a J A Loader (cf *Polar*, 103) «que sugiere que el mal y la necedad del hombre son una consecuencia del *mqrh ʾhd*» (A Schoors, *Koheleth*, 299)

mortal de los hombres no depende, pues, de la conducta moral de los hombres, sea la que sea.

4-6. Qohélet no se resiste a quedarse en las tablas que le han presentado los vv.2-3: el final es igual para todos. Por esto en vv.4-6 compara a los vivos con los muertos para ver si en realidad la vida vale lo mismo que la muerte, para comprobar si es lo mismo estar vivo que muerto [24]. El enfrentamiento vida-muerte se delata en seguida por el vocabulario [25].

4. En vv.2-3 hemos visto que Qohélet está plenamente convencido de que al final de la vida no hay diferencia alguna entre los hombres, ya puede ser uno santo y otro un criminal: «uno mismo es el destino para todos». La diferencia, si se da, debe hallarse antes de la muerte, entre los vivos. Una primera lectura de v.4, aunque sea superficial, nos descubre que es preferible estar vivo a estar muerto. Las razones son muchas, y cada uno podría enumerar un buen número si se le preguntara por qué prefiere seguir viviendo a morir; Qohélet nos da algunas, no todas, en este verso y en todos los siguientes.

En v.4a Qohélet tal vez enuncie una de las ventajas más importantes de que gozan los que están vivos y que, además, es razón fundamental de querer seguir viviendo: la *esperanza*. Pues la esperanza es un horizonte abierto, una luz que ilumina ese horizonte humano, una fuerza que atrae irresistiblemente desde un futuro lleno de promesas, un impulso muy poderoso hacia ese futuro incierto pero prometedor. La esperanza hace que surjan de nuestro interior los deseos y las ilusiones.

Pero la esperanza en la Sagrada Escritura va unida indisolublemente a Dios, ser personal, fundamento inconmovible, roca firme, señor de la vida y de la muerte. La esperanza se convierte así en *confianza: biṭṭaḥon*, que es la palabra que en v.4 emplea Qohélet (cf. 2 Re 18,19 = Is 36,4) [26], concepto muy afín, si es que no se identifica ya con el de fe en Dios en N.T. (cf. Is 7,9).

Qohélet aduce en v.4b un proverbio, no del todo adecuado, pues la correlación no es exacta; se esperaría algo así: pues el muerto no tiene posibilidad de esperar [27]. El proverbio probablemente era muy conocido. En un medio como el semita el perro es animal impuro y despreciable; el león es su antítesis: noble, emblemático, símbolo del poder y de la realeza. Puestos a

[24] Si comparamos este pasaje con 4,2-3, advertiremos en seguida que no se puede hablar de inconsecuencia en la manera de pensar de Qohélet y menos aún de contradicción Las circunstancias y los supuestos son muy diferentes, por lo que la respuesta no puede ser la misma Así respondemos y matizamos a A Lauha en *Kohelet*, 167-168

[25] Como dice G S Ogden «Los adjetivos opuestos *hay* y *mēt* dominan los vv 4-5 que ilustran el problema particular de la vida y la muerte, expuesto en 9,3» (*Qoheleth IX*, 1-16, 161)

[26] Cf las reflexiones acertadas que a este respecto hacen N Lohfink en *Kohelet*, 66a y A Bonora en *Esperienza*, 176

[27] Leemos, por ejemplo en Teocrito «Los vivos tienen esperanza, pero los muertos ya no la tienen» (*Idilio* IV 42) Eurípides, por su parte, escribe «No es lo mismo vivir que estar muerto, esto es (la) nada, los que viven tienen esperanza» (*Las Troyanas*, 628s)

elegir entre el león, lo más noble y apreciable pero muerto, y el perro, lo ínfimo y despreciable, pero vivo: *vale más perro vivo que león muerto* [28].

¿Se había suscitado ya en tiempos de Qohélet la hipótesis de una probable retribución más allá de la muerte? Si así es y Qohélet tiene conocimiento de ella, Qohélet responde en este verso y en el siguiente de forma rotunda y negativamente [29].

5. En este verso Qohélet sigue el discurso lógico del v.4, y da algunas razones por las que es preferible estar entre los vivos a entre los muertos. Si, según v.4, los vivos aventajan a los muertos en que pueden aún esperar y confiar, el fuego interior todavía no se ha apagado. En v.5 se habla del conocimiento (v.5a) y de la recompensa (= no recompensa): un motivo por el que los vivos superan a los muertos y dos razones (¿tres?) por las que los muertos ya no cuentan nada. Se suele decir que Qohélet se mantiene en las enseñanzas tradicionales sobre el más allá de la muerte; pero lo que hasta ahora hemos visto en v.4, lo que nos dice en v.5 y lo que nos dirá en v.6 todo es absolutamente negativo.

Sobre el conocimiento: *los vivos saben que han de morir*. Ciertamente este saber en cuanto tal no es causa de consuelo, de confortamiento; pero es que no todo saber tiene por qué ser causa de alegría o de alivio. En este caso sería mejor no saber nada o casi nada, es decir, perder parte de nuestra propia naturaleza y condición de seres humanos. El conocimiento es siempre un arma de doble filo. La grandeza del hombre está en que él por su libertad puede orientar ese filo cortante para el bien o para el mal, o, simplemente no cortarse [30].

Los muertos no saben nada: ¿Cómo sabe Qohélet que los muertos no saben nada? Por experiencia no puede ser. ¿Repite Qohélet simplemente lo que ha recibido, lo que se dice? Esta afirmación de Qohélet y las que seguirán sobre la condición de los muertos son muy serias y, a mi entender, manifiestan con toda claridad lo que Qohélet *cree* acerca de lo que llamamos más allá. Para él eso es el negativo de la vida presente.

Para los muertos *no hay recompensa*, no hay salario, no hay retribución. Con estas afirmaciones parece que va más allá de lo que decía en vv.2-3: que *uno mismo es el destino* para todos, pues entonces se paraba en el umbral de la muerte y ahora lo atraviesa y penetra en el misterio de «el más allá».

Su recuerdo ha sido olvidado: Qohélet hace un juego de palabras evidente

[28] Ver el estudio del masal en G S Ogden, *The 'Better'*, 502s, *Qoheleth*, 148s

[29] Completamos el comentario con el Excursus IV

[30] Segun estos principios se han de juzgar las consideraciones de J L Crenshaw en *Ecclesiastes*, 161, que nos parecen desacertadas, y las de A Bonora que si aprobamos, como ésta «El saber que hay que morir es un conocimiento de experiencia que no termina en el nihilismo, sino que pone al hombre frente al misterio Sólo una vida vivida con la perspectiva de la muerte adquiere toda su seriedad y solo el pensamiento de la muerte puede dar consistencia a la invitación a la alegría» (*Qohelet*, 176)

entre *śkr* (*recompensa*) y *zkr* (*recuerdo*) [31]. Sin embargo, el significado de las palabras no tiene nada de juego. Algo se ha dicho ya del *recuerdo* y del *olvido* como pervivencia o aniquilamiento de los muertos según la mentalidad de Qohélet (cf. 2,16 y 7,1); pero es aquí en 9,5b donde aparece con más claridad qué es para él el *recuerdo* de una persona desaparecida. La memoria que los vivientes tienen de los que han muerto es su único medio de subsistencia. Un difunto mantiene su nombre, su existencia aunque debilitada, en tanto en cuanto es recordado. Como el tiempo genera el olvido (cf. 2,16), los difuntos van perdiendo su pobre y debilitada existencia. Cuando son olvidados del todo, mueren definitivamente, es decir, pierden toda su existencia.

6. El verso 6 continúa perfectamente el discurso de v.5, donde está el punto de referencia, el antecedente de todos los sufijos: *los muertos*. De los muertos se afirma que ni aman ni odian, ni tienen pasiones, y que jamás tomarán parte en nuestra vida temporal e histórica. En cuanto a esto segundo no genera dificultad especial, mientras que no se piense en algún género de vuelta a la vida por parte de los muertos. En cuanto a la forma de concebir el estado de los muertos todavía siguen afirmando muchos autores que Qohélet aquí no hace sino repetir la doctrina consabida de ultratumba [32]. Pero podemos preguntarnos seriamente si para Qohélet una permanencia umbrátil, como la que se supone que tienen los muertos en el seol, merece el nombre de existencia, y de existencia humana. Ciertamente no el nombre de vida, ya que no es actividad, que se acabó con la muerte. Entonces ¿qué es? Yo mantengo que es nada y solamente nada [33].

El seol es una de esas ideas o concepciones que están muy vivas en el sentir de los pueblos, que se transmiten y perviven a través de las generaciones, que se acomodan a las nuevas ideas, religiosas o no, que van surgiendo.

[31] Todos los autores están de acuerdo en que Qohélet juega con las palabras M J Dahood intenta explicarlo por medio del fenicio, afirma «El juego de palabras entre *sākār* y *zikrām* se aprecia plenamente al conocer que la raíz *zkr* en fenicio frecuentemente se escribe *skr* En otras palabras el sonido de *sākār* en fenicio evocaría simultáneamente el concepto de 'recuerdo' y 'recompensa'» (*Qoheleth and*, 362)

[32] F Delitzsch, por ejemplo «Lo que Kohélet presenta aquí de una manera particularmente dura es la concepción del Hades, predominante en el A T» (*Commentary*, 361) A Schoors incluye en una conclusión «Kohélet comparte la opinión de su pueblo, que una persona muerta es sólo una sombra que lleva en el seol una existencia completamente inactiva» (*Koheleth*, 303)

[33] La idea que los israelitas tenían de ultratumba, identificada con la del seol, no era originaria, sino que la habían aceptado de su medio ambiente cultural R Martin Achard escribe «Los israelitas creían, como la mayor parte de los pueblos primitivos, que los muertos se encuentran reunidos en un vasto territorio que les está reservado, en general, bajo la tierra El mundo de los muertos, el Sheol de los hebreos, es totalmente comparable al Hades de los griegos y al Arallu de los asirio-babilonios Algunos investigadores opinan que los israelitas tomaron esta noción de un reino de las sombras de sus vecinos, pero si esta hipótesis se verifica, el préstamo es muy antiguo y data quizá de antes de la entrada de los hebreos en Palestina» (*De la muerte a la resurreccion segun el Antiguo Testamento*, Madrid 1967, p 56 [37-65] con abundante bibliografía), ver además P Grelot, *š*ᵓ*ōl Enciclopedia de la Biblia*, 6,610, F Notscher, *Altorientalischer und alttestamentlicher Auferstehungsglauben*, Darmstadt 1970, 212-215, G Gerleman, *š*ᵓ*l* THAT II 841-844

De hecho la concepción del seol no contribuirá en nada a las nuevas orientaciones que surgirán en Palestina después de Qohélet, durante el levantamiento de los Macabeos (cf. Dan 12 y 2 Mac 7). Nada tiene que ver la supuesta permanencia de los muertos en el seol con la idea de la resurrección.

La afirmación de Qohélet en 9,6b de que los muertos *nunca más tendrán parte en todo lo que se hace bajo el sol* en absoluto podría relacionarse con una posible controversia, mantenida con algún movimiento precursor de Daniel 12,2 y de Is 26,19, que defendía que los justos recibirán «una recompensa después de la muerte, que –¡naturalmente después de la resurrección!– debe seguir sobre esta tierra» [34]. Pero de ello no tenemos suficientes pruebas.

La perspectiva con que termina esta sección 9,1-6 es bastante tenebrosa y negativa. Qohélet, sin embargo, no se deja arrastrar por el pesimismo y a continuación se manifiesta como es: un judío, amante de la vida y temeroso de Dios.

2. *Disfruta de la vida: 9,7-10*

Después de las duras y amargas reflexiones de 9,1-6 sobre el paradero común de todos los hombres, sean buenos o malos, viene bien un descanso: la invitación a disfrutar de lo único que está a nuestro alcance, de la vida tal y como se nos presenta.

9,7 Anda, come tu pan con alegría y bebe contento tu vino,
porque Dios ya ha aceptado tus obras.
8 En todo tiempo lleva vestidos blancos y no falte el perfume de tu cabeza.
9 Disfruta la vida con la mujer que amas todos los días de tu vida fugaz
que Dios te ha concedido bajo el sol,
que ésta es tu suerte en la vida y en tus fatigas con que tú te fatigas bajo el sol.
10 Todo lo que puedas hacer, hazlo con empeño,
porque no hay acción, ni cálculos, ni conocimiento, ni sabiduría
en el abismo adonde tú te encaminas

7 «contento» lit «con buen corazón».

8 «lleva vestidos». lit «sean tus vestidos». «el perfume» es aceite, utilizado en la unción de la cabeza y del cuerpo con fines higiénicos.

9 «Que Dios te ha concedido» lit «que te ha concedido» En v 9b, después de «bajo el sol», se repite *kol-yᵉmê heblekā* («todos tus días fugaces»), que consideramos una mera dittografía (cf BHS, A Bea, *Liber*, 20) «en tus fatigas» lit «en tu trabajo» (cf 1,3)

10 «Todo lo que puedas hacer»· lit «todo lo que tu mano encuentre para hacer

[34] D Michel, *Untersuchungen*, 178

[que hay que hacer]» «hazlo con empeño» lit «con tu fuerza, hazlo» «Oráculos» según J. de Pineda «cuenta y razón» (*In Ecclesiasten*, 881a) «en el abismo» «en el seol»

9,7-10. No es ésta la primera vez que Qohélet invita al disfrute de la vida (cf. 2,24; 3,12-13; 5,17; 8,15) [35] Éste es, sin embargo, el pasaje más largo del *carpe diem* qoheletiano, el único que está en imperativo, por lo que predomina el uso de la segunda persona. Como inclusión se puede observar el empleo de las raíces *hlk* y *ʿśh* en vv.7 y 10 [36].

7-9. Como acabamos de decir, ya conocemos por pasajes anteriores este Qohélet amable y amante de las alegrías de la vida [37]. En estos tres versos Qohélet anima a su lector, es decir, a todos los hombres, a disfrutar de los placeres más simples y universales de la vida cotidiana. No es tan ingenuo como para creer que la vida se puede convertir en un festín o banquete perpetuo [38]; pero exhorta a que hagamos con alegría lo que necesariamente hacemos todos los días: comer y beber, a que disfrutemos del placer de una higiene sencilla· vestidos blancos y cabeza perfumada, y de la vida en familia *con la mujer que amas.*

Teniendo en cuenta las circunstancias socio-económicas del tiempo, Qohélet se dirige a personas de clase media y alta; pero en absoluto también los más pobres pueden aplicarse el consejo de Qohélet en la medida de sus posibilidades. La vida es el bien más preciado que poseemos. Todo lo que ayude a mantenernos en la vida, simbolizado aquí por el pan y el vino, debe ser motivo de alegría. Y en verdad que no hay nada más nuestro que aquello que comemos y bebemos: nuestro pan y nuestro vino; tan nuestro que se convierte en nosotros mismos.

Nosotros solemos distinguir entre necesidades primarias y secundarias, y entre bienes primarios y secundarios según satisfagan unas u otras necesidades. El comer, el beber y el vestir (de lo aquí referido) pertenecen a las necesidades primarias; pero la manera de satisfacerlas alcanza muchos niveles. Con el desarrollo y la civilización los hombres hemos elevado considerablemente estos niveles, y además hemos creado otras necesidades que pueden llamarse primarias con relación al nivel alcanzado, por ejemplo,

[35] Cf Introducción, cap IV 4

[36] Cf G S Ogden, *Qoheleth IX*,1-16, 163 Consignamos además la advertencia que hace E Glasser sobre la importancia de Qoh 9,7-10 «Importante por su contenido, este pasaje lo es también para la estructura de la obra los vv 7-10 anuncian, en efecto, la materia de la última parte La exhortación que hay que emprender (v 10) será desarrollada por la sección 9,11-11,6, la de disfrutar de toda su parte de felicidad (vv 7-9) lo será por la sección 11,7-12,7» (*Le proces*, 146) Según N Lohfink, aquí en 9,7 empieza la última parte del libro, la parte ética 9,7-12,7 (*Kohelet*, 10 67b)

[37] Ver especialmente el comentario a 8,15

[38] En la literatura antigua es tan frecuente este género de exhortaciones que se puede hablar del género literario banquete, N Lohfink cree que Qohélet se inspira en él «Según forma y contenido 9,7-9 se apoya en los cantos con los que en todo el Oriente antiguo y en la antigüedad clásica se invitaba al disfrute de la vida en los festines» (*Kohelet*, 70b), y cita como ejemplo la epopeya mesopotámica *Gilgames y los cantos del arpista* egipcios

la cultura. En tiempos de Qohélet ya se había llegado a un grado o nivel de cultura muy elevado, aunque no todos disfrutaban de él de la misma manera. El detalle de *los vestidos blancos* y del *perfume en la cabeza* pertenece a este elevado nivel de cultura en el ambiente determinado de Palestina. El disfrute de la vida *con la mujer que amas* no tiene fronteras ni en el orden social ni en el nivel de cultura alto o bajo; es simplemente humano.

Los autores se preguntan sobre las fuentes literarias en las que se ha inspirado Qohélet. Una primera respuesta podría ser que Qohélet no ha necesitado ninguna fuente literaria especial de inspiración, ya que la invitación al disfrute de los placeres más simples de la vida surge espontáneamente de la vida misma. Una prueba convincente de esto es que no existe ninguna civilización, conocida por testimonios escritos, que no nos haya dejado alguno que nos exhorte a disfrutar de la vida. Por esto mismo tienen razón los que defienden que en Qoh 9,7-9 podemos descubrir influjos provenientes de culturas extrañas a Israel. Sin embargo, antes de salirnos de Israel será necesario constatar que existe una fuerte tradición israelita en la que se puede insertar con todo derecho Qoh 9,7-9. Según H.W. Hertzberg la referencia al pan, al vino y al aceite apuntan a Palestina, ya que son productos normales de la región [39]. En cuanto al vino y los banquetes véase Amós 6,6; Is 22,13; sobre el uso de vestidos limpios o blancos leemos, por ejemplo, en Est 8,15: Mardoqueo «espléndidamente vestido de púrpura violeta y lino blanco... y manto de lino fino»; cf. Gén 27,27; 41,42. Del uso del aceite con fines cosméticos, como perfume, ver 2 Sam 12,20; Judit 10,3; Amós 6,6; Sal 23,5; Prov 27,9 [40].

Que la tradición israelita sea la continuación de otra más antigua cananea y siria es muy probable, como sostiene O. Loretz [41]. Tampoco se puede ni se debe descartar el influjo que viene de Egipto, especialmente en tiempo helenístico [42]. Pero el lugar paralelo extrabíblico más citado y conocido de todos es el poema babilónico Gilgamés, que en Tablilla X,3 dice:

> «Gilgamés, ¿hacia dónde corres?
> La vida que persigues no la encontrarás
> Cuando los dioses crearon la humanidad,
> la vida la guardaron en sus manos.
> Tú, pues, Gilgamés, (deja) que tu vientre se llene,
> día y noche diviértete,
> cada día haz una fiesta jubilosa,
> día y noche danza y toca (la música)
> Que tus vestidos estén limpios,
> tu cabeza lavada, tú bien bañado
> Presta atención al joven que toma tu mano

[39] Cf *Palastinische*, 66s, *Der Prediger*, 179, ver también Sal 104,15

[40] Posterior a Qohelet es Sab 2,7-9, cuyo comentario puede verse en J Vílchez, *Sabiduria* (1990), 158s

[41] Cf *Altorientalische*, 271 (citado por H P Muller en *Der unheimliche*, 452 nota 41)

[42] Cf H P Muller, *Neige*, 254, *Der unheimliche*, 452 nota 41, con referencia particular al papiro Insinger y a los Cantos del arpista, cuyos motivos perviven en tiempo helenístico

Que tu esposa se deleite en tu seno
¡Ésta es la tarea de la humanidad!» [43]

El tema naturalmente aparece también en las literaturas griega y latina [44] y, sin duda, podrían aducirse testimonios de todas las culturas de todos los pueblos y de todos los tiempos hasta nuestros días.

Así que, puestos en la perspectiva de Qohélet, «no se vive más que una vez: no se tiene, pues, más que una oportunidad de ser feliz» [45]. Por tanto, es lógico que Qohélet piense que la alegría, el contento, la satisfacción, la fiesta en suma deban formar parte de nuestra vida, al menos en esos momentos privilegiados, pocos o menos pocos, de los que todos podemos disponer en nuestra azarosa vida.

Sin embargo, Qohélet se diferencia notablemente de todos los antiguos al invitar a la fiesta y al disfrute de la vida. En todos los pasajes en los que él repite esta invitación no falta ni una sola vez la mención de Dios, que es el que hace este regalo (cf. 2,24; 3,13), el que concede la vida (cf. 5,17; 8,15; 9,9) y el que se manifiesta benévolo con el hombre al aceptar sus obras: *porque Dios ya ha aceptado tus obras* (9,7b) [46].

A propósito de *la mujer que amas* (v.9a) se ha discutido y se discute mucho sobre si *mujer* se refiere a *la esposa* o a *otra mujer*. Al parecer la solución no puede venir del texto mismo, ya que en hebreo *'iššāh* sin artículo es término ambiguo, que lo mismo puede significar *mujer* (LXX y Jerónimo) que *esposa* (Vg) [47]. Pero, si se tiene en cuenta el ambiente socio-cultural de Qohélet, la mayoría aplastante de los autores antiguos y modernos opina, y creo que con razón, que Qohélet se está refiriendo a la propia esposa [48].

La mujer que amas: J. de Pineda dice bella y acertadamente que «es una perífrasis de *la esposa querida*» [49]. Esto mismo nos recuerda el pasaje de Ezequiel en el que a su esposa se le llama «el encanto de tus ojos» (Ez 24,16 y 18). Qohélet no es un misógino, como se ha repetido hasta la saciedad. Si, al

[43] Según la traducción de R. Labat, cf. J. de Savignac, *La sagesse*, 320; ANET 90.
[44] Cf. Eurípides, *Alcestis*, 782-798; Horacio, *Odas* I 5,2; II 11,14 16s; *Sátiras* II 2,60s; Marcial, VIII 77,2s.
[45] E. Glasser, *Le proces*, 143.
[46] No estamos de acuerdo con la interpretación que de estos pasajes hace B. Lang en *Ist der Mensch* (ThQ), 117, donde habla de «la alegría de Kohelet vacía y lejos de Dios, aunque dada y querida por él», prefiriendo, a mi modo de entender, el Dios de Platón al Dios de Qohélet.
[47] Así N. Lohfink, *Kohelet*, 70b; sin embargo, M. J. Dahood cree que *'šh* no lleva artículo porque en fenicio *'št* sin artículo significa «esposa» y no «mujer» (cf. *Canaanite-Phoen.*, 211).
[48] Cf. J. de Pineda, *In Ecclesiasten*, 877; H. W. Hertzberg, *Der Prediger*, 179: «Nada hace que se deduzca que aquí se piensa en otra cosa que en la esposa»; A. Lauha, *Kohelet*, 169: «La doctrina de Kohélet no deja ningún espacio para la libre vida sexual». Con todo, algunos dicrepan, como Ch. F. Whitley, que, después de citar la explicación de M. J. Dahood, continúa: «Sin embargo, no hay fuertes razones para asumir que Kohélet se está refiriendo aquí a la 'esposa', pero si así fuera, hay muchos ejemplos en el hebreo bíblico en los que *'iššāh* sin el artículo es usada por 'esposa', por ejemplo, Gén 21,21; 24,3 37; Lev 20,14» (*Kohelet*, 80). Y en especial R. Gordis, que escribe: «Es bastante probable que *'šh* sin artículo signifique 'mujer' y no 'esposa'» (*Koheleth – the Man*, 306).
[49] *In Ecclesiasten*, 877b.

comentar 7,26-29, no se disiparon todas las dudas a este propósito, creo que con 9,9 queda patente que Qohélet es un hombre normal o, si se prefiere, fuera de lo normal de su tiempo en sentido positivo.

Hemos de notar todavía que en 9,9 descubrimos el vocabulario más auténtico de Qohélet, concentrándose en él de modo extraordinario múltiples temas que recorren todo el libro. Además de los ya comentados sobresale el de la *fugacidad de la vida* [50], el de la *suerte* o paga en la vida y el de las *fatigas* o del trabajo *bajo el sol* [51].

10. Además del disfrute de la vida en los placeres de la mesa, en las fiestas con los amigos y en la familia (vv.7-9), Qohélet exhorta a la acción (v.10), mientras se puede, es decir, durante la vida; después de la muerte sólo hay muerte, no hay posibilidad de nada, porque cesa absolutamente toda actividad en el hombre. Una vez más Qohélet manifiesta su amor y aprecio al trabajo, a cualquier actividad productiva, subrayando este amor con la expresión *hazlo con empeño,* con todas tus fuerzas, pues ésta es la afirmación más firme de que aún se está vivo, el mayor bien del hombre y la condición *sine qua non* para el disfrute y la alegría [52].

La razón de todo ello está claramente expresada en 9,10bc. Éste es el lugar clásico y único de Qohélet donde habla del *abismo* o *seol,* lugar a donde todos nos encaminamos. Ya nos hemos expresado sin ambages en el comentario a 9,5-6 sobre lo que pensamos acerca de la idea que Qohélet tiene de los que han muerto. Aquí repetimos en parte lo que ya hemos dicho y lo completamos, si es que es necesario.

Es opinión común entre los intérpretes que Qohélet en 9,10 no hace más que repetir la enseñanza tradicional en Israel sobre el estado de los muertos en el seol (cf. Sal 88,12-13; 115,17; Job 10,21-22; etc.) [53]. Desde luego Qohélet subraya la ausencia absoluta de cualquier actividad entre los muertos en el seol; allí no hay posibilidad de actuar en ningún ámbito propiamente humano: ni en el del entendimiento (ni *cálculos,* ni *conocimiento,* ni *sabiduría),* ni en el de la voluntad (ni esperanzas [vv.4-5], ni amores, ni odios, ni pasiones [v.6]), ni siquiera en el de la actividad física (ni acción [v.10]). El muerto verdaderamente está muerto. Por esto yo me pregunto, como lo hacía al comentar 9,6, si esta supuesta permanencia de los muertos en el seol para Qohélet «merece el nombre de existencia, y de existencia humana... Yo mantengo que es nada y solamente nada» [54].

[50] Dos veces aparece el tema, si admitimos como auténtico lo que en notas filológicas hemos considerado como dittografía «todos tus días fugaces».

[51] De estos temas ya hemos hablado anteriormente, ver 5,17 y lugares allí citados.

[52] Véase nuestro Excursus III.

[53] Escribe R. Gordis, por ejemplo: «Kohélet se adhiere generalmente a la concepción antigua hebrea (y semita) del más allá como una existencia vaga, tenebrosa, carente de interés y de actividad» (*Koheleth – the Man,* 307).

[54] R. Kroeber afirma sin titubeos que «el seol en Qohélet está libre de representaciones míticas y es simplemente una designación alegórica de la muerte» (*Der Prediger,* 151), cf. A. Lauha, *Kohelet,* 170: seol es igual a estar muerto, y más rotundamente aún J. L. Crenshaw afirma: «Para Qohélet el seol era el lugar de la nada» (*Ecclesiastes,* 163).

3. *Incertidumbre e inseguridad: 9,11-12*

El autor inicia una nueva observación que se extiende hasta la próxima en v.13; da comienzo con una expresión ya conocida *šabtî* (cf. 4,1.7). Vuelve el autor al uso de la primera persona, como en 9,1, y en v.11 utiliza otra vez el recurso estilístico de la enumeración, como en 9,2, para exponer una serie de paradojas cuyo sentido el hombre no comprende. El v.12 pone de relieve magistralmente la impotencia del hombre ante su destino imprevisible.

9,11 Yo he visto otra cosa bajo el sol:
que la carrera no la ganan los más veloces,
ni la batalla los más fuertes,
ni para los sabios es el pan,
ni para los inteligentes la riqueza,
ni para los expertos el favor,
porque el tiempo y la suerte alcanzan a todos.
12 Porque además el hombre no conoce su momento:
como peces que han sido cogidos en la red funesta
y como pájaros apresados en el lazo, así son atrapados los hombres
cuando un mal momento cae sobre ellos repentinamente.

11 «Yo he visto otra cosa»: *šabtî w^erā'oh*, verbo finito seguido de infinitivo absoluto (cf. Bo Isaksson, *Studies*, 67s). «la carrera no la ganan...»: lit. «la carrera no es para...». «los más veloces..., los más fuertes»: lit. «los veloces..., los fuertes». F. Ellermeier nos dice, sin embargo, que «los conceptos hay que traducirlos en superlativo..., como de los discípulos decimos: no son siempre los mejores los que triunfan en la vida» (*Qoh* I/1, 245).

12 «su momento»: lit. «su tiempo». «así son atrapados»: lit. «como éstos son atrapados». Sobre *yūqašîm* (participio qal o pual) Ch.F. Whitley cree que «es posible aceptar el presente texto en vista de que la *m* del participio pual a veces ha caído, por ejemplo, Ex 3,2 [*'ukkāl*]» (*Koheleth*, 81). «los hombres»: lit. «los hijos del hombre». «cuando un mal momento cae...»: lit. «en un mal tiempo, cuando cae...».

9,11-12. Los dos versos forman una minúscula unidad, bien encajada en el contexto próximo tanto formalmente [55] como por el contenido que prolonga con variaciones el tema de los vv.1-6: las incertidumbres e inseguridades del hombre en la vida, después de la exhortación de 9,7-10.

11. Después de recordar el seol, lugar sin retorno, vuelve Qohélet a su medio natural: *bajo el sol*, para comunicarnos otra de sus experiencias. Ésta es presentada, como es su costumbre, en forma de observación reposada y profunda. La observación es muy amplia, pues parece ser que la intención de Qohélet es dar un juicio muy general sobre la vida humana. El veredicto es muy negativo, en cuanto que descubre las clamorosas incoherencias que rigen y dominan en la vida social que nos hemos forjado los hombres.

Los cinco ejemplos de v.11 se pueden distribuir en dos bloques. Los dos

[55] Sabios (v.11a) – sabiduría (v.10b); la raíz *yd'*: expertos (v.11d) – conocimiento (v.10b). Para el contexto remoto dentro del capítulo 9 cf. G.S. Ogden, *Qoheleth IX* 1-16, 165.

primeros: *la carrera y la batalla*, hacen referencia a la guerra [56]; los otros tres: *los sabios, los inteligentes, los expertos*, a la paz. La fuerza de la quíntuple observación radica en la no correspondencia del segundo término con el primero, cuando normalmente se deberían corresponder mutuamente: las carreras las ganan en buena lógica los más veloces, las batallas los más fuertes; y, según las reglas y normas sabias por las que se rige una sociedad bien organizada, los mejor preparados deberían prosperar en todos los ámbitos de la vida privada y pública: así los sabios merecen tener asegurado su alimento necesario; los inteligentes el éxito en los negocios y, en consecuencia, las riquezas; y a los expertos o mejor preparados para aconsejar en materias importantes y delicadas se les debe reconocer el prestigio y la fama. Sin embargo, no es esto lo que Qohélet constata en el mundo en el que se desenvuelve, sino todo lo contrario.

La forma de hablar de Qohélet es verdaderamente retórica y más propia de un maestro de sabiduría, que quiere demostrar una tesis, que la de un observador imparcial de la realidad. Todos los ejemplos son fracasos, sin que se consigne un solo éxito. La razón de todo ello la encontramos al final del verso: *el tiempo y la suerte.*

El tiempo (*ʿēt*): concepto bien conocido de los lectores de Qohélet (cf. 3,1ss) como «momento adecuado» u «ocasión oportuna». El segundo elemento de la sentencia: *pegaʿ* (cf. 1 Re 5,18): «suceso», «suerte», «casualidad», es muy importante, porque matiza al primero, de suerte que alguno ha visto aquí una endíadis [57], o al menos «connotaciones negativas» [58]. *El tiempo y la suerte* son, pues, dos elementos que intervienen como variables importantísimas en todos los momentos y actividades de los hombres: *alcanzan a todos,* y de ninguna manera pueden ser controlados por el hombre. Por el contrario, el hombre está a merced de ellos, por lo que el resultado final de todo cuanto haga o emprenda siempre será imprevisible. Ni *el tiempo* ni *la suerte* tienen por qué significar directamente el destino mortal de los hombres, pero puede manifestarlo según las circunstancias [59].

12. El verso empalma perfectamente con el final del anterior: *al tiempo* de v.11g corresponde el *tiempo* o *momento* de v.12a y c; por esto mismo v.12 da forma y concreta lo que había quedado indeterminado en v.11. Si el hombre no puede prever lo que le va a suceder en un futuro incierto, es porque no conoce su momento oportuno ni cuándo le va a tocar el tiempo adverso, el

[56] ¿Alude Qohélet con la carrera a los juegos atléticos, practicados por los griegos en los gimnasios y especialmente en los juegos olímpicos? Lo más probable es que Qohélet tuviera conocimiento de tales prácticas tan extendidas en el mundo helenístico, si bien en Judea no se establecerían hasta más adelante (cf. 1 Mac 1,14s; 2 Mac 4,12). Para la inteligencia del pasaje no se requiere en absoluto la referencia directa a las competiciones atléticas, pues todo guerrero tenía que correr y mucho en las escaramuzas bélicas.

[57] Cf. E. Glasser, *Le procès*, 147: «contratiempo»; A. Lauha, *Kohelet*, 173.

[58] R. Gordis, *Koheleth – the Man*, 307.

[59] Contra la interpretación de G.S. Ogden en *Qoheleth IX,1-16*, 165; cf., sin embargo, N. Lohfink, *Kohelet*, 71.

mal momento; en caso contrario estaría preparado para no ser cogido de improviso como lo son el pez y el pájaro.

Las dos comparaciones están tomadas de la práctica de la pesca y de la caza, frecuentes en Palestina. El autor no sólo hace las comparaciones, sino que las aplica al hombre y las explica. No es lícito deducir de ellas que el destino del hombre en la vida es como el de los peces en el agua o el de los pájaros en la naturaleza abierta, y negar toda posibilidad de verdadera libertad. Se trata de comparaciones no de definiciones filosóficas. De todas formas, la visión que Qohélet tiene del hombre, de todo hombre en la vida es bastante sombría y fatalista. Pero esto no es ninguna novedad; ya lo había dicho en el poema de 3,1ss.

El ser atrapado de los hombres se refiere sólo a los momentos de desgracia, *cuando un mal momento cae sobre ellos*. En los demás momentos de la vida habrá que hacer uso de la filosofía práctica de Qohélet, a saber: aprovecharlos cuanto se pueda para disfrutar en paz y armonía aquello que Dios nos regala cada día.

4. *La sabiduría y el poder: 9,13-16*

Se sabe que la sabiduría antigua (y los sabios) en Israel y en todo el Oriente Medio Antiguo (semita y no semita) estuvo muy ligada al poder: en las cortes de reyes y potentados los sabios eran los ministros y consejeros. La tradición, por tanto, daba mucha importancia al poder de la sabiduría y de los sabios por su influjo real en los que poseían de verdad el poder. Qohélet, sin embargo, va a desengañar en 9,13-16 a los contemporáneos suyos que todavía siguen pensando de esta manera [60].

Qoh 9,13-16 forma una pequeña unidad, que se puede identificar muy bien por su contenido: el ejemplo del sabio pobre ante el poder, y por su estructura: tema en v.13; ilustración en vv.14-15 y conclusión en v.16 [61].

Una pregunta previa a la interpretación de 9,13-16 es si aquí se trata de un hecho histórico y real del que aún se guarda memoria, o, si no es más bien un caso de ficción literaria, que Qohélet aduce para demostrar su tesis acerca de la devaluación de la sabiduría ante el poder real y fáctico. En la historia de la interpretación de este pasaje se ha defendido tanto la historicidad de 9,13-15 [62], como su no historicidad [63]. Por esto segundo se ha conside-

[60] Cf. R. Braun, *Kohelet*, 73; N. Lohfink, *Kohelet*, 72b.

[61] Cf. G.S. Ogden, *Qoheleth IX,1-16*, 166.

[62] Prácticamente todos los intérpretes hasta los tiempos modernos. Se ha intentado muy en serio identificar el episodio narrado con algún hecho histórico bíblico o extrabíblico.

[63] Entre los modernos es la sentencia dominante. Dan resúmenes de sentencias J.A. Loader, *Polar*, 23-24 y Bo Isaksson, *Studies*, 97.

[64] Cf. H.W. Hertzberg, *Der Prediger*, 185; K. Galling, *Der Prediger*, 115: A. Lauha, *Kohelet*, 175.

[65] Cf. A. Barucq, *Ecclésiaste*, 164 (*Eclesiastés*, 158); R. Braun, *Kohelet*, 73; J.A. Loader, *Polar*, 24; W. Zimmerli, *Das Buch des Predigers*, 230.

rado a 9,13-15(16) como un ejemplo, una anécdota o parábola, un paradigma.

9,13 También he observado esto bajo el sol y fue para mí un ejemplo de sabiduría importante:
14 Había una ciudad pequeña y en ella pocos habitantes; vino contra ella un rey grande; la cercó y construyó frente a ella grandes fortificaciones.
15 Fue encontrado en ella un hombre pobre pero sabio, y él hubiera podido salvar la ciudad con su sabiduría; pero nadie se acordó de aquel hombre pobre.
16 Entonces yo me dije:
La sabiduría es mejor que el poder,
pero la sabiduría del pobre es despreciada y nadie hace caso de sus palabras.

13 «para mí»: *lî*, que sustituye a *'ēlāy* del TM, se ha formado por repetición del alef precedente (cf. A.B. Ehrlich, *Randglossen*, 95; G.R. Driver, *Problems*, 231). «un ejemplo de sabiduría importante»: lit. «sabiduría... y grande».

15 «Fue encontrado»: *ūmāṣā'* (suprimimos la copulativa y por razones de estilo). Se ha discutido mucho sobre este verbo *ūmāṣā'*. La versión griega LXX lo ha considerado qal perfecto activo, cuyo sujeto es el rey del verso anterior: «y el rey encontró». Pero esta solución ha sido descartada porque el sentido no encaja en el contexto narrativo. Tanto las otras versiones como la generalidad de los intérpretes le dan un sentido pasivo. Esto ha llevado a algunos a cambiar el texto en Nifal: *nimṣā'* (cf. BH, no BHS), o a considerarlo Qal pasivo, cambiando la vocalización: perfecto *muṣā'* (*cf. M.J. Dahood, The Phoenician*, 278; Ch.F. Whitley, *Koheleth*, 82), participio *māṣu'* (*cf. G.R. Driver, Problems*, 231). Me adhiero más bien a la sentencia de R. Gordis que afirma: «En 9,15 *ūmāṣā'* es un ejemplo de una auténtica construcción hebrea impersonal (cf. Gén 48,1.2), y no hay necesidad de postular aquí un Qal pasivo obsoleto para crear un paralelo con el ugarítico» (*Qohelet and*, 399); ver también H.W. Hertzberg, *Der Prediger*, 182s, donde se aduce la autoridad de Ges.-K., 144d. Resumen de opiniones en Ch.F. Whitley, *Koheleth*, 81s.

«y él hubiera podido salvar (*ūmillaṭ-hū'*)»: la mayoría de los autores comprende así el perfecto *millaṭ*, como un perfecto o pluscuamperfecto potencial (cf. Ges.-K., 106p; H.W. Hertzberg, R. Kroeber, A. Bea, W. Zimmerli, K. Galling, A. Lauha, N. Lohfink [alternativa], D. Michel). Este es el único sentido con el que se explica satisfactoriamente el v.16. El pronombre personal, añadido al verbo, puede no ser enfático, pero «en 9,15 *hū'* es enfático: este pobre hombre era capaz de salvar la ciudad» (R. Gordis, *Koheleth – the Man*, 105).

16 «nadie hace caso de sus palabras»: lit. «y sus palabras no son escuchadas».

9,13-16. Qohélet ilustra magníficamente con este ejemplo parabólico la nula eficacia de la sabiduría (y de los sabios), si no va acompañada de poder real, aunque de suyo podría ser causa de salvación.

13. El verso introduce la narración parabólica y la convierte en objeto de

[66] A. Lauha, *Kohelet*, 177; D. Michel, *Qohelet*, 161.

su nueva observación. Qohélet llama a lo que observa *ejemplo de sabiduría,* que se sale de lo normal y es muy *importante,* por lo que enriquece sobremanera su espíritu, aumentando así el acervo de su experiencia y de su saber.

14. Había una ciudad... La narración comienza con una fórmula muy parecida a la de nuestros cuentos: «Había una vez...», y en realidad desempeña la misma función. Lo que se va a contar no tiene por qué haber existido, aunque todos los rasgos que aparecen en la narración son verosímiles. Esto es lo que ha confundido a tantos intérpretes que han intentado y aún intentan identificar esta pequeña ciudad.

Un rey grande: Los autores suelen recordar que βασιλεὺς μέγας era un título que se daba a los reyes asirios y, en tiempo de Qohélet, a los reyes helenísticos [67]. En el cuento el título de *grande* es muy apropiado al rey que viene a apoderarse de una ciudad *pequeña.* El autor juega en este verso 14 con los antónimos *pequeño – grande*: ciudad *pequeña – rey grande, grandes* fortificaciones; frente a los *pocos habitantes* la imaginación suple los *muchos* guerreros que acompañarían al *rey grande.*

15. El antagonista verdadero del *rey grande* en esta narración no es la ciudad, ni sus *pocos habitantes,* sino ese hombre pobre pero sabio que se encontraba en la ciudad. Aquí está el elemento sorpresa de la narración, que suple lo mágico en todos los cuentos. Porque ese *hombre pobre hubiera podido salvar la ciudad con su sabiduría* de las garras del poderoso rey, a pesar de su ejército y de sus armas. El modo cómo lo hubiera conseguido no se explica ni interesa saberlo, según la lógica de los cuentos. La enseñanza que Qohélet desea dar reside precisamente aquí: puestas frente a frente la fuerza bruta de los soldados y de las armas de un lado y la sabiduría inerme de otro ésta sale victoriosa, como lo va a decir en v.16 y repetirá en v.18.

El gran error de aquellos ciudadanos estuvo en que no supieron descubrir al sabio, que los hubiera podido salvar y no los salvó, porque era *pobre.* Ésta es la acerba crítica de Qohélet a sus contemporáneos, y también a los nuestros: haber identificado sin más la riqueza y el poder con los únicos valores que salvan y benefician al hombre, y no haber reconocido que los verdaderos valores humanos pueden estar desprovistos de los falsos brillos del poder, de la fama, del nombre, como lo estaba en aquel *hombre pobre pero sabio* del que nadie se acordó.

16. La conclusión la propone Qohélet en v.16 en forma de monólogo: *yo me dije,* en primera persona como estaba la introducción del v.13. *La sabiduría es mejor que el poder*: el proverbio resume la enseñanza de los vv.13-15 y equivale al castellano «más vale maña que fuerza». En el caso presente se supone que *la sabiduría* es la del hombre pobre hallado en la ciudad, y *el poder* el de los ciudadanos que opusieron resistencia pero no pudieron con el *rey grande*; a no ser que sutilmente se esté refiriendo al poder y la fuerza del rey que conquistó la ciudad como símbolo de todos los que dominaron por la fuerza al pueblo judío.

[67] Cf N Lohfink, *Kohelet,* 72b

El soliloquio o monólogo de Qohélet termina con la amarga constatación de que *la sabiduría del pobre es despreciada* y que normalmente se demuestra no haciendo caso *de sus palabras,* de sus consejos. Jesús ben Sira nos lo dice de otra manera: «Habla el rico, y lo escuchan en silencio, y ponen por las nubes su talento; habla el pobre, y dicen: ¿quién es?» (Eclo 13,23).

5. *Debilidad de la sabiduría: 9,17-18*

Los dos versos que componen esta sección contienen varios proverbios parecidos en lo formal (*mejor que...:* en hebreo evidente en v.18, implícito en v.17), pero que el autor los ha unido aquí por razón de su contenido. Con ellos da por terminadas las reflexiones del capítulo IX [68] y a su vez empalma con el verso siguiente (10,1) en cuanto al sentido. Esta técnica es habitual en Qohélet (cf. 8,16-17) [69].

9,17 Las palabras tranquilas de los sabios se escuchan mejor que los gritos de un capitán de necios.
18 Mejor es sabiduría que armas de guerra,
pero un solo fallo echa a perder mucho bien.

17 «tranquilas»: lit. «con tranquilidad» «de un capitán de necios», o bien «de un jefe o poderoso entre necios»

18 «fallo» o pecado corrige el TM *hōṭeʾ* «pecador», por *ḥēṭ*: «fallo, error, pecado».

9,17-18. Ya ha demostrado el autor en la perícopa anterior que la sabiduría por sí misma no puede resolver los problemas graves de los hombres, precisamente por su necedad; en los versos presentes se insiste de nuevo en que la sabiduría todavía puede fracasar por fallos humanos, aun a sabiendas de que ella vale más que las mismas armas.

17. El presente proverbio no tiene nada que ver con el contexto precedente; sólo motivos meramente formales: repetición de palabras, han sido la causa de que ocupe este lugar. Al no escuchar las palabras del sabio en v.16, corresponde el escuchar las palabras del presente verso; pero el contexto presupuesto en uno y otro verso son muy distintos. La interpretación es, pues, independiente.

El autor juega en v.17 con los contrastes: *a las palabras tranquilas* se contraponen *los gritos*; a *los sabios* el *capitán de necios.* Fácilmente se puede suponer que la actitud de los sabios es de sosiego, de paz, de tranquilidad, frente a la del capitán que grita que es de violencia, de furor, de ira. En estas circunstancias es natural que se escuchen y acepten más gustosamente las

[68] Los vv 17-18 están además íntimamente unidos a lo que precede *palabras* (vv 17a y 16b), *sabios/sabio* (vv 17a y 15a), *se escuchan* (*nišmāʿîm* v 17a) / *nadie hace caso* (*ʾēnām nišmāʿîm* v 16b), *mejor* (vv 16 y 18 dos veces), *sabiduria* (vv 18a y 16 dos veces)

[69] De todas formas hay que reconocer que 9,17-18 no es un modelo de composición, como demuestra la falta de acuerdo entre los autores a la hora de determinar los límites de la perícopa (cf G S Ogden, *Qoheleth IX,17-X,20*, 28s 31)

palabras medidas y sosegadas del sabio, que los gritos estentóreos de un furibundo entre necios. J. de Pineda parafrasea con su sabroso castellano el pasaje: «El sabio con media palabra hizo más que el gobernador con todas sus voces y gritos» [70].

18. Este verso es una especie de consecuencia lógica de v.17, pues «los sabios» llaman a la *sabiduría* y «un capitán» a las *armas de guerra*. Pero además es una variante de v.16b, por lo que si «la sabiduría es mejor que el poder» (v.16), *mejor es sabiduría que armas de guerra*, entendiendo por *armas de guerra* una forma concreta de *poder*. De esta manera, al menos 9,18a se inserta bien en el contexto.

El proverbio en sí y aisladamente tiene un valor y significación que no ha perdido vigencia a pesar de los siglos transcurridos, sino que la ha aumentado. En nuestro tiempo hemos aprendido desgraciadamente que la sabiduría está al servicio del poder, que la inteligencia de los sabios se ha empleado más en hacer progresar la fuerza de las armas que la calidad de la vida de las personas. Sólo indirectamente la humanidad se ha beneficiado de lo que en principio estaba dirigido a su muerte y destrucción. Probablemente la ciencia no hubiera adelantado tanto en nuestro siglo si no hubiera sido por las increíbles inversiones que las potencias del mundo han dedicado a la investigación de nuevas y más potentes armas de guerra. Por las consecuencias fatales de tales armas se le ha dado la razón a Qohélet, pues precisamente se ha llegado a la conclusión de que la sabiduría vale más que las armas de guerra, ya que con la sabiduría mal empleada el hombre puede llegar a descubrir otras armas de guerra más poderosas aún. Terrible constatación si es que los hombres no muestran un poco de cordura. Por suerte parece que por ahora (1993) se ha frenado la carrera hacia la destrucción en la que unos locos, pero poderosos, habían embarcado a la humanidad entera; aunque para ello haya influido más el miedo que la sabiduría.

En Sab 6,24 leemos que «muchedumbre de sabios salva al mundo». Este proverbio puede iluminar el pasaje que comentamos. A propósito de Sab 6,24 yo escribía no hace mucho: «En la primera parte del libro [de la sabiduría] se identificaba al sabio con el justo (cf. Sab 4,16s). En este sentido puede afirmar el autor con toda razón que una multitud de sabios es la salvación del mundo, sobre todo si recordamos lo dicho en Sab 5,23c.d, que es como el negativo de la afirmación en v.24: 'La iniquidad arrasará toda la tierra y los crímenes derrocarán los tronos de los soberanos'. ... El sabio no puede desdeñar ningún conocimiento sobre el mundo a que pueda llegar la mente humana (cf. Sab 7,17ss; 1 Re 5,9-14). El conocimiento de la creación ennoblece al que es rey de la creación (cf. Sab 9,2), y la ciencia verdadera no se opone a los valores humano-divinos, sino que los corrobora. En este sentido también es verdad que la muchedumbre de los sabios ayuda a despejar las oscuridades que pueden conducir al hombre a cometer graves

[70] *In Ecclesiasten*, 922a.

errores históricos, especialmente relacionados con la injusticia y opresión, y así son la salvación del mundo» [71].

El segundo hemistiquio de v.18 confirma lo que acabamos de decir, subrayado con el *pero* adversativo. La lectura elegida parece más probable que el TM, porque así no se introduce en el verso un elemento personal: «un pecador», frente a *sabiduría,* abstracto. De todas formas al final es poco relevante que se trate de *un fallo* o pecado (una acción), o de «un pecador» (un actor), ya que el sentido no varía: tanto *un solo fallo* como «uno solo que falle o actúe mal» en una cadena de actos lo echan todo a perder. Nuestro J. de Pineda vuelve a ilustrarnos con un ejemplo caballeresco y bélico a la vez: «Un único clavo arruina la herradura del caballo; la herradura al caballo; el caballo al caballero; el caballero a la ciudad; la ciudad al reino» [72].

Así Qohélet introduce el elemento que une 9,18 con 10,1, como veremos en seguida.

X. VARIACIONES SOBRE TEMAS DE SABIDURIA TRADICIONAL (10,1-20)

Al comenzar el estudio de Qoh 10,1-20, tenemos que preguntarnos antes de nada por qué proponemos estos 20 versos en cierto sentido como un bloque. Se sabe que los autores no consideran este capítulo 10 como una unidad literaria maciza e indiscutible, ni nosotros tampoco; pero se dan diferencias muy notables entre unos y otros. Así, por ejemplo, G.A. Barton cree que 9,17-10,20 está formado a partes iguales por material de Qohélet y de un glosador [1]; A.B. Ehrlich duda seriamente de que haya alguna materia de Qohélet desde 10,8 hasta el final del libro, pues según él todo esto se ha formado por acumulación de añadiduras y de interpolaciones [2]; K. Galling, con otros muchos, considera que 9,17-10,20 tiene la unidad que le da el ser «la libre compilación de proverbios diferentes» [3], de material tradicional. Esta es la sentencia dominante [4].

G.S. Ogden ha hecho un esfuerzo poco común para defender la unidad de 10,1-20 [5]; pero lo más que ha conseguido ha sido demostrar una unidad meramente formal, la que proporcionan varias *inclusiones* en sentido lato, es decir, la referencia a moscas en 10,1a, a la serpiente en 10,8.11 y a pájaros en

[71] J. Vílchez, *Sabiduría* (1990), 242.
[72] *In Ecclesiasten,* 924b.

[1] Cf. *A Critical,* 165.169.
[2] Cf. *Randglossen,* especialmente p. 98; ver R. Gordis, *Koheleth – the Man,* 317.
[3] *Der Prediger,* 116; cf. W. Zimmerli, *Das Buch des Predigers,* 232.
[4] El juicio de R. Gordis es que «la variedad de contenido y la falta de organización lógica en esta sección [10,2-11,6] eran normales en la literatura de sabiduría oriental, como demuestran el hebreo *Libro de los Proverbios* y el egipcio *Máximas de Amenemope»* (*Koheleth – the Man,* 317).
[5] Cf. G.S. Ogden, *Qoheleth IX 17-X 20,* pp. 31-32.

10,20, o, como él mismo escribe: «Por medio de las *inclusiones* 10,1. 8-11. 20 el material, que a primera vista aparece dispar e inconexo, se mantiene unido» [6].

Teniendo en cuenta las anteriores observaciones, dividiremos el capítulo en perícopas breves, a saber: 10,1-3; 10,4-7; 10,8-11; 10,12-15 y 10,16-20. A lo largo del estudio intentaremos descubrir las relaciones íntimas que las unen y que hacen del capítulo X algo más que un mero mosaico literario.

1. *La necedad (el necio) frente a la sabiduría (al sabio): 10,1-3*

Abierta y brevemente en estos versos se establece una doble antítesis, en la que es mayor la atención sobre la necedad y el necio que sobre la sabiduría y el sabio.

10,1 Moscas moribundas hacen que huela mal, que fermente el óleo del perfumista; un poco de necedad es de más peso que la sabiduría, que el honor.
2 La mente del sabio va a su derecha,
la mente del necio va a su izquierda;
3 además, por cualquier camino por el que el necio vaya, está falto de seso;
y dice a todos: «Es un necio».

10,1 Todas las versiones antiguas conservan *z^ebûbê māwet*, pero ponen en plural los dos verbos siguientes. Entre los modernos autores fundamentalmente se han hecho dos propuestas que no cambian el texto consonántico, pero sí el modo de dividir las consonantes y la vocalización: 1º) *z^ebūb yāmūt:* «una mosca que muere» (cf. K. Galling, *Der Prediger*, 116; A. Lauha, Kohelet, 179.180); 2º) *z^ebūb mēt*: «una mosca muerta» (cf. M.J. Dahood, *Canaanite-Phoen.*, 42, el cual añade: «En ortografía fenicia las consonantes *mt* podrían estar por el participio *mt* o por el nombre absoluto hebreo *mwt*)». Esta segunda lectura es aconsejada por BHS y de hecho aceptada por muchos autores en sus versiones.

Sin embargo, creemos que no hace falta inventar ninguna justificación para cambiar o eliminar los dos verbos que siguen en singular, aunque tengamos en contra los testimonios de las versiones antiguas, pues esta irregularidad se encuentra también en el hebreo clásico (cf. Ges.-K., 145,5; F. Delitzsch, *Commentary*, 371; R. Gordis, *Koheleth – the Man*, 314).

Sobre *šmn rwqḥ* escribe M.J. Dahood: «Esta expresión es idéntica al ugarítico *šmn rqḥ* 'óleo de perfumista'. El *nomen opificum rqḥ* se encuentra en fenicio y en púnico no menos de cinco veces» (*Canaanite-Phoen.*, 212; cf. también *The Phoenician*, 278).

«un poco de necedad»: lit. «necedad pequeña».

La traducción de *yāqār* por «estimado», «precioso» no hace sentido; sí lo hace, sin embargo, si traducimos por «grave», «pesado» (cf. verbo *yāqar*). Así ya no es necesario corregir el TM.

2 «la mente» dos veces: lit. «el corazón».

[6] *Qoheleth IX 17-X 20*, p. 37; un resumen de pareceres acerca de los límites de la perícopa y de su grado de integración puede verse en pp. 27-29.

3 «Por cualquier camino...»: lit. «en el camino, cuando el necio camina»; ya que *k^e še* en *k^e šhskl* equivale a *ka'^a šer:* «cuando». En cuanto al *Qeré k^e šessākāl* y al *Ketib k^e šehassākāl* (compuesto del *Qeré* y de la variante *k^e hassākāl,* ver BHS) los dos son válidos, «de todas formas parece preferible el *Ketib* que incorpora el artículo» (Ch.F. Whitley, *Koheleth,* 84) y también «por motivos eufónicos, al separar las dos sibilantes» (R. Gordis, *Koheleth – the Man,* 318).

«está falto de seso»: lit. «su corazón es deficiente». «dice a todos»: de esta sentencia se han dado muchas versiones; así Vg traduce: *omnes stultos aestimat* y san Jerónimo acepta la interpretación de Sínmaco: *suspicatur de omnibus quia stulti sunt.* En cuanto al sentido son muy pocas las variaciones, excepto en LXX; nosotros hemos preferido la que parece más fiel al TM (cf. M.J. Dahood, *Canaanite-Phoen.,* 193; Ch.F. Whitley, *Koheleth,* 84).

10,1-3. La breve perícopa nos recuerda el tema de los versos, inmediatamente precedentes, 9,17-18: la debilidad de la sabiduría, y lo desarrolla enfrentando a la sabiduría con su antagonista natural la necedad. Pero el autor desciende a lo concreto, para no quedarse en meras especulaciones. Qohélet aparece aquí y en las perícopas siguientes como un verdadero maestro de sabiduría que hunde sus raíces en el *humus* de la tradición.

1. En absoluto 10,1 podría unirse a 9,18b, como de hecho hacen muchos autores, pues en el verso se confirma que una cosa pequeña, de poco valor, despreciable (moscas a punto de morir), echa a perder algo de mucho valor y apreciable (un perfume). Es preferible, sin embargo, separar 10,1 de 9,18, aunque el argumento anterior prueba la conexión lógica que existe entre el final del capítulo IX y el comienzo del X.

10,1 se compone de dos sentencias: la primera constata una observación (v.1a), la segunda está formulada de modo proverbial (v.1b); debajo del colorido de la observación y más allá de la sentencia proverbial el autor hace una crítica de la vida social. De la observación directa en v.1a (una mosca que cae y muere dentro de un tarro de perfume y echa a perder su valioso perfume) pasa el autor en v.1b a lo figurado, es decir, a lo que normalmente sucede en la vida real entre los hombres. Según una escala de valores, admitida por todos al menos teóricamente, la sabiduría y la gloria o el honor deberían tener mayor influjo, pesar más en las decisiones prácticas de la vida social que la necedad o «la arrogancia de la necedad» [7]. Pero la realidad no es ésa por desgracia (o por la necedad de los hombres), sino todo lo contrario y con más frecuencia de lo imaginable: *un poco de necedad* decide más que mucha sabiduría, como el mismo autor va a confirmar más adelante a propósito del gobierno de un país (cf. 10,5ss). Desde este punto de vista descubrimos en este verso una huella, aunque sea leve, de la mano de Qohélet.

2. También en este verso se refleja la doctrina tradicional de la escuela, y con bastante probabilidad hasta la misma formulación puede pertenecer a la tradición sapiencial.

[7] Según la expresión de F. Ravasi en *Qohelet,* 306.

Las dos sentencias de que consta el verso pueden pertenecer a cualquier cultura conocida. Es evidente que el autor no trata de dar una lección de anatomía, poniendo el corazón (*la mente*) del sabio en el lado derecho y el del necio en el izquierdo. Tampoco se refiere, al menos primordialmente, al ámbito de la moral, atribuyendo a la derecha lo bueno y a la izquierda lo malo moralmente hablando. El autor con este proverbio de doble cara recoge la común opinión, desde el punto de vista práctico, de que la sabiduría conduce al hombre (al sabio) al éxito y la necedad por el contrario hace que el hombre (el necio) termine en el fracaso. No se excluyen, por supuesto, ni el bien ni el mal moral, en cuanto que el bien se considera un éxito y el mal un fracaso; recordemos el juicio de las naciones en Mt 25,33.

3. El verso 3 está íntimamente ligado a v.2b (*además*), del que se puede considerar como una ampliación.

El autor hace una breve semblanza del necio, describiendo simplemente su actitud, su forma de proceder, «de caminar». El necio siempre será necio, vaya por donde vaya y haga lo que haga [8]; la razón fundamental es que *está falto de seso*. Esta falta de inteligencia y de sentido común la concibe el autor como un defecto congénito, como una segunda naturaleza. De esta manera la deficiencia mental del necio vuelve a poner el acento discursivo fuera del ámbito de la moralidad, confirmando también en cierto sentido la interpretación que hemos dado del verso 2.

En las notas filológicas hemos visto que v.3b puede interpretarse de varias maneras. En cualquier hipótesis *el necio* manifiesta su necedad por su forma de actuar, ya sea porque va llamando necio a todo el mundo, ya sea porque a todos dice que él mismo es un necio.

El tema de la necedad con sus manifestaciones sirve de puente para la sección siguiente.

2. *La necedad en el poder: 10,4-7*

La presente sección se distingue perfectamente de su contexto anterior y posterior, por tratarse en ella de los que detentan el poder. 10,5-7 forma una unidad literaria clara y uniforme, como se ve por el paralelismo de sus versos, por la doble antítesis y por una evidente inclusión (*he visto – he visto*: v.5a y v.7a). 10,4 es un proverbio independiente, pero encaja muy bien con el conjunto 10,5-7, por lo que debe unirse a él, al menos formalmente, y no estudiarse aisladamente.

10,4 Si el que manda se enfurece contra ti, no dejes tu puesto,
pues la calma cura graves errores.
5 Hay un mal que he visto bajo el sol,
un error del que es responsable el soberano:
6 La necedad es colocada en los más altos puestos,

[8] El refranero español dice «Aunque la mona se vista de seda, mona se queda»

mientras ricos se sientan abajo;
7 he visto esclavos a caballo,
mientras príncipes iban a pie como esclavos.

4 «si el que manda» lit «si el espíritu del que manda».

5 «un error», no «como un error», ya que la *kaph* en *kšggh* no es de comparación, sino aseverativa «del que es responsable el soberano»· lit «que sale de la presencia del soberano».

6 «La necedad» corresponde al TM *hassekel* (abstracto), LXX y Vg traducen «necio»: *sākāl* (concreto) En este caso es preferible la *lectio difficilior* o TM que, por lo demás, es un ejemplo de abstracto por concreto. «en los más altos puestos»: Seguimos las versiones LXX y Vg, al considerar a *rabbîm* como adjetivo calificativo de *bmrwmym*, pero también podría pertenecer al v 6b y formar pareja con los *ʿšyrym*· «nobles y ricos»

7 «a pie» lit «sobre la tierra»

10,4-7. En la sección podemos distinguir bien el consejo del v.4 de la observación que se describe en vv.5-7. En líneas generales se puede decir que en la perícopa se tiene más presente a los altos funcionarios del rey lejano que al rey mismo, aunque de ninguna manera se excluye alguna referencia a él [9].

4. El consejo que se da en este verso 4 está tomado muy probablemente del fondo común sapiencial, pues lo encontramos con algunas variantes en el mismo libro de los Proverbios [10].

Se presenta un caso hipotético: *si el que manda se enfurece contra ti.* El maestro enseña a los discípulos que se preparan a desempeñar cargos públicos de responsabilidad a saber comportarse debidamente en cualquier circunstancia, especialmente en las adversas. *El que manda* es el jefe; en las provincias son los altos funcionarios con poder delegado del rey. En caso de que el jefe se aíre, se enfurezca contra el subordinado, ¿cuál debe ser la respuesta adecuada del inferior, la actitud correcta que ha de tomar? Qohélet aconseja: *No dejes tu puesto.* El consejo ya lo conocemos, al menos en parte, pues, hablando del súbdito ante el rey, leemos en Qoh 8,3: «No te vayas de su presencia precipitadamente». Lo primero que hay que conseguir es que no vaya en aumento la ira del superior, puesto que se trata de salvar la posición social y, tal vez, la vida misma. Si el inferior huye precipitadamente, deja plantado al superior que se enfurecerá aún más; es como echar más leña al fuego. Inmediatamente hay que procurar calmar el furor y la ira del que manda. Desde antiguo es conocida la receta para apaciaguar al airado: ante la dureza lo blando, frente a la ira la calma, *pues la calma cura graves errores.* Prov 15,1 dice: «Respuesta blanda aplaca la ira, palabra hiriente atiza la

[9] De esta manera matizamos las afirmaciones un tanto radicales de N Lohfink, cuando defiende que «aquí no se habla del 'rey', sino claramente de los altos funcionarios» (*Kohelet,* 74, cf *melek,* 542)

[10] En cuanto a la interpretación del contenido de 10,4 nos remitimos a lo dicho anteriormente a propósito de 8,2-5

cólera»; en Prov 16,14 leemos: «La ira del rey es heraldo de muerte, el hombre sensato logra aplacarla» y en Prov 25,15· «Con paciencia se convence a un gobernante, la lengua blanda quebranta los huesos» (cf. además Prov 15,18).

Ante el capricho y prepotencia del más fuerte no hay defensa más eficaz que el doblegarse y humillarse, como hacen las ramas de la flexible y humilde retama ante el vendaval. En tiempo de Qohélet se trataba de sobrevivir en un mundo en el que el poderoso se consideraba a sí mismo todopoderoso, y no respetaba a nada ni a nadie [11].

5-7. En estos versos encontramos al auténtico Qohélet: tanto el vocabulario como la observación que aquí se describe son típicos y muy propios de Qohélet.

La observación de Qohélet se refiere sin duda al estado político de la comunidad judía de su tiempo. Él califica la situación como mala (*un mal*), como equivocada (*un error)*, y de todo ello responsabiliza al *soberano*. ¿Quién es este *soberano* (*haššallîṭ*)? Directamente sólo se refiere al que detenta el poder, y éste puede ser o el oficial de alto rango que representa al rey (en lo político, en lo militar, en las finanzas) o el mismo rey que confirma y respalda a sus representantes [12].

En los vv.6-7 describe Qohélet plásticamente lo que en v.5 ha calificado como *un mal* y *un error* en el modo de dirigir la vida pública. El recurso estilístico utilizado es el de las antítesis, estática o en reposo la del v.6 y en movimiento o dinámica la del v.7.

La necedad es un abstracto, atrevidamente personificado, como ya hizo en 3,16 con la iniquidad. En la versión se debe conservar el original abstracto, para que el recurso estilístico no pierda su fuerza expresiva.

La sorpresa de Qohélet es mayúscula, como la de cualquier observador imparcial: los puestos de mayor responsabilidad política están ocupados por *la necedad*. El mundo al revés. Si para algo debe servir la sabiduría es para una buena administración de los pueblos. Qohélet, sin embargo, ve con asombro que al frente de la administración está la ineptitud. En varias ocasiones hemos dicho que Qohélet no es un profeta, pero en este momento su actitud es la de un profeta; con el dedo está señalando una de las peores lacras de la sociedad: la ineptitud de sus gobernantes, de lo que son responsables las máximas autoridades.

En la segunda cara de este primer cuadro o antítesis (v.6b) se esperaría que se hiciera mención de la sabiduría –lo antitético de necedad–, sin embargo encontramos a *ricos* que *se sientan abajo*. El corrimiento es doble: en

[11] Creo que N Lohfink tiene razón cuando escribe «Aquí se recomienda la cooperación La alta capa social, a la que se dirige Kohélet, debió preguntarse frecuentemente si tenía que buscar mas influjo político o más bien retirarse a los asuntos económicos y al comercio, y emplearse únicamente en el ámbito privado al disfrute de la vida» (*Kohelet*, 74s)

[12] Hasta que punto el rey-soberano, seléucida o lágida, es verdaderamente responsable del nombramiento de sus representantes, o, más bien tiene que aceptar lo que las circunstancias sociopolíticas imponían en cada caso, es un problema que aquí no podemos resolver

vez de un abstracto en singular –sabiduría– tenemos un concreto y en plural –*ricos*–. No vamos a justificar a Qohélet de estas incongruencias; tampoco es necesario. En una sociedad como la de Qohélet sólo *los ricos*, los bien acomodados tenían acceso a la instrucción y a la cultura, que era en opinión de los sabios el único medio que posibilitaba a los ciudadanos un gobierno acertado y justo.

Por otro lado, que Qohélet considere *un mal, un error* (v 5) que los ricos ocupen el último lugar en la sociedad: *se sienten abajo* (v.6b), que los príncipes caminen a pie llano (v.7b), mientras que los esclavos vayan a caballo [13], pone de manifiesto «sus sentimientos aristocráticos» [14].

Qohélet testifica, pues, con su agudo espíritu de observación que la sociedad de su tiempo está muy mal organizada, que en ella reina el desorden.

3. *La pericia no excluye el fracaso. 10,8-11*

En 10,8 se interrumpe bruscamente el tema socio-político y da comienzo algo muy distinto en esta perícopa 10,8-11; es muy probable, sin embargo, que la idea del desorden, desarrollada a lo largo de la perícopa anterior (10,4-7), sea el elemento de unión con esta nueva sección (10,8-11), pues de hecho juega un papel importante el desorden o lo no debido en las actividades que se enumeran en sus versos. 10,8-11 forma una verdadera sección, cuya unidad se fundamenta no en el contenido, sino en la forma. Consta de dos grupos de sentencias; el primero (vv.8-9) es una serie de cuatro sentencias participiales; el segundo (vv.10-11) lo constituyen dos sentencias condicionales, relacionadas entre sí por una expresión antitética: *yitrōn – ventaja* (v 10b) y *ʾēn yitrōn* – no ventaja, *de nada vale* (v.11b). Los dos grupos, por su parte, están íntimamente relacionados y ligados: el hacha o instrumento de hierro está explícito en v.10a y se supone implícito en v.9b –el leñador–, y una magnífica inclusión abarca la perícopa entera: *le morderá la serpiente* (*nšk-nḥš*: v.8a) / *si muerde la serpiente* (*nšk-nḥš*: v.11a) [15].

10,8 El que cava una fosa caerá en ella,
al que derriba un muro le morderá la serpiente,
9 el que remueve piedras se lesionará con ellas,
el que corta leña corre peligro con ella.

10 Si el hacha está embotada y no se amola su
filo, hay que hacer mucho esfuerzo,
pero una ventaja de la sabiduría es rectificar.

[13] En tiempos muy antiguos la cabalgadura noble era el asno y el mulo (cf Jue 5,10, 10,4, 2 Sam 18,9, 1 Re 1,38, Zac 9,9), esta se cambió posteriormente por el caballo (cf 2 Crón 25,28, Est 6,8-9, Jer 17,25)

[14] Comenta A Lauha «La queja de Kohélet de que miembros de la clase noble y rica sean excluidos del poder y de que la necedad sea premiada con altos puestos delata sus sentimientos aristocráticos» (*Kohelet*, 184s)

[15] Cf A Lauha, *Kohelet*, 187, G S Ogden, *Qoheleth IX 17-X 20*, p 34, *Qoheleth* (1987), 168

11 Si muerde la serpiente antes de que sea encantada,
de nada vale el encantador

9 «con ellas» *bahem*, hacemos notar que el sufijo masculino plural tiene por antecedente un nombre femenino Este genero de concordancia no es infrecuente en hebreo en general (cf Ges -K , 135-o) ni en Qohelet en particular, de hecho nunca utiliza el sufijo femenino de 3 persona plural (cf M J Dahood, *Canaanite Phoen* , 43)

10 «el hacha» lit «el hierro» «no se amola su filo» lit «y el no afila (sus) caras» Como solucion a la dificultad de v 10b aceptamos en parte la que da A Frendo en *The «Broken»*, 544s

11 «antes de que sea encantada» lit «sin encantamiento» «de nada vale» lit «no hay ventaja para» «el encantador» lit «el señor de (el que tiene poder sobre) la lengua» Literariamente son notables las dos rimas *hannahaš / lahaš* y *yitron / hallašon*

10,8 11 La serie de proverbios que compone esta pericopa revela el medio rural en donde se ha forjado, las actividades que se describen son típicas del campo cavar, derribar muros o setos, remover piedras, cortar leña, trato con serpientes Pero llama la atención que a pesar de ser ejecutadas estas actividades por entendidos en la materia, por peritos, ninguna de ellas prospere, en todas ellas resulta lo que no debería ser, porque no siempre la pericia alcanza el éxito

8-9 Los cuatro proverbios de que constan estos dos versículos son originariamente independientes Cada uno de ellos tiene pleno sentido en sí mismo [16] La intención del autor los ha yuxtapuesto y unido, como deciamos en la introducción Todos tienen en común la fina advertencia de que no se puede confiar ciegamente en la pericia personal, y, por lo tanto, siempre se ha de estar alerta y jamas se ha de bajar la guardia o descuidar la debida atención a lo que se hace, de lo contrario se pagará muy caro, pues se puede caer en la propia fosa, o lo que es aún peor, la serpiente escondida entre las piedras mordera al confiado, las piedras aplastarán la mano o algún dedo, la herramienta se deslizará y herirá al leñador

Como se deduce de lo anterior, para comprender correctamente el sentido de los proverbios que amenazan con un futuro desatre, se han de completar, al menos mentalmente, con una condicional, a saber, «si se descuida» o algo parecido

10-11 La condicional que se debe presuponer en vv 8-9, está explicita en estos dos versos

El proverbio de v 10a presenta un caso evidente y elemental, pero de hecho está compensado con la dificultad de 10,10b [17] La version que hemos preferido parece que soluciona la dificultad que otros han encontrado, y en

[16] Casi con las mismas palabras encontramos v 8a en Prov 26,27a Eclo 27 26a, para v 8b cf Amos 5,19 y para v 9a cf Prov 26,27b

[17] Algunos autores exageran al ponderar la dificultad linguistica de 10 10 «Linguisticamente este es el verso mas dificil del libro» (G A Barton *A Critical* 177), cf J J Serrano, *Qohelet*, 575, Ch F Whitley, *Koheleth*, 86

cuanto al sentido esta conforme con la idea aglutinadora de los otros proverbios El arte del labrador que hace uso de sus instrumentos de trabajo –el hacha– de modo racional, con sabiduria, evita el desgaste del esfuerzo inutil Un punto ciertamente a favor de la sabiduria

Punto que no se puede anotar en la cuenta del encantador de serpientes (cf Eclo 12,13) que, a pesar de su reconocida pericia en dominar la astucia de la serpiente, puede fallar y de hecho falla lamentablemente con grave peligro de su vida En este caso es donde más claramente aparece confirmado el título que hemos dado a esta perícopa «La pericia no excluye el fracaso»

Es una nueva y perentoria llamada a la vigilancia constante y a la atención en todo lo que hacemos, pero con la segura convicción de que también en esto podemos fracasar pensamiento totalmente concorde con el modo de pensar de Qohélet

4 Palabras del sabio, palabreria del necio 10,12-15

De nuevo aparecen enfrentados el sabio y el necio como en 10,2-3

El motivo por el cual esta pequeña colección ocupa el presente lugar tal vez se pueda descubrir teniendo delante el texto hebreo, ya que, como se ve por las notas filológicas, la correspondencia literal del final del verso 11 es «señor de la *lengua*», y el comienzo del verso 12 «las *palabras de la boca* del sabio»

10,12 Las palabras del sabio ganan estima,
pero los labios del necio le causan ruina,
13 su exordio es una necedad,
su conclusion locura funesta
14 El necio charla sin medida,
el hombre no sabe lo que va a pasar,
y lo que suceda después de el ¿quien se lo anunciara?
15 El trabajo del necio lo fatiga,
porque no acierta con el camino de la ciudad

12 «del sabio» lit «de la boca del sabio» «gana estima» por el simple sustantivo «gracia» o «favor» «le causan ruina» (*t^{e}ball^{e}ʿennu*) lit «lo arruina» en singular, aunque se esperaria el plural porque el sujeto esta en plural *labios* En hebreo se puede encontrar una forma femenina singular del verbo con sujeto en plural (cf Ch F Whitley, *Koheleth,* 86)

13 «su exordio» lit «el comienzo de las palabras de su boca» «su conclusion» lit «pero el final de su boca»

14 «charla sin medida» lit «multiplica sus palabras»

15 La primera sentencia del verso ha causado desde siempre muchos problemas a los traductores e interpretes (cf LXX Vg Jer) sujeto masculino (*ʿāmāl*) con verbo en femenino (cf preformativo *t^e*), sufijo verbal singular (*nū*) con supuesto antecedente plural (*hakk^{e}sîlîm*) Los autores han intentado solucionar las dificultades con toda clase de cambios en TM, pero tambien se han encontrado soluciones sin tener que

cambiar el texto hebreo En cuanto al sujeto masculino singular R Gordis propone que se asuma «que *ʿāmāl* es común en el género, como muchos otros nombres» (*Koheleth – the Man,* 100); Ch F Whitley a su vez afirma como posible «que tengamos que reconocer en la *t* preformativa de *tᵉyaggᵉʿennū* un singular masculino 3ª persona del tipo **taqtul»* (*Koheleth,* 88). Complicada parece también la solución al supuesto plural *hakkᵉsîlîm,* en realidad no tenemos ante nosotros un plural, sino un singular· *hakkᵉsîl,* «con la antigua terminación del caso genitivo y̲ (cf. Ges.-K., 90k-l)» (Ch.F Whitley, *Koheleth,* 88), al que se le ha añadido una *mem* enclítica, «que es tan común en ugarítico y que también se ha encontrado en fenicio y en un número de pasajes bíblicos» (M.J Dahood, *Canaanite-Phoen.,* 194), ver también R. Gordis, *Koheleth – Hebrew,* 100, *Was Koheketh,* 110

«no acierta con el camino». lit. «no sabe ir a».

10,12-15. Qohélet reúne aquí unos cuantos proverbios sobre un tema muy tratado por los sabios; bebe, por tanto, en la fuente común de la tradición. Pero no se olvida Qohélet de poner su firma en tan breve colección (cf. v.14).

12-13. Que el enfrentamiento entre el sabio y el necio sea un asunto frecuentemente tratado por la sabiduría no puede extrañarnos, lo contrario sería más bien lo llamativo. En cuanto a las palabras de uno y otro, ver, por ejemplo, lo que dice Prov 13,3; 14,3; 21,23. A pesar de que nuestra cultura ya no sea oral, sino principalmente escrita y visual, todavía podemos comprender el significado especial de la palabra en otras culturas que se fundamentan casi con exclusividad en la palabra, como la de Qohélet. El uso de la palabra en forma de conversación, de diálogo, de discursos, de narraciones y de lecciones era el medio natural de intercambio entre las personas y de la comunicación de las ideas y de los saberes. Citamos un pasaje de Job, que acentúa poéticamente la importancia de la palabra. Job en medio de su dolor recuerda con nostalgia «los viejos días» de esplendor,

> «cuando salía a la puerta de la ciudad y tomaba asiento en la plaza
> Los jefes se abstenían de hablar tapándose la boca con la mano;
> se quedaban sin voz los notables y se les pegaba la lengua al paladar.
> Oído que me oía me felicitaba..
> Me escuchaban expectantes, atentos en silencio, a mi consejo, después de hablar yo, no añadían nada, mis palabras goteaban sobre ellos» (Job 29,7.9-11 21-22).

La palabra era, pues, de modo eminente la medida del hombre. Por las palabras se manifiesta lo que cada uno es: el sabio como sabio y el necio como necio. Pero mientras que las del primero *ganan estima,* las del necio *–los labios del necio– le causan* la *ruina.*

El mismo autor se encarga de explicar la dura expresión sobre la ruina, valiéndose de otras dos sentencias proverbiales, las del v.13, en perfecto paralelismo: tanto el comienzo como el final del discurso del necio es *necedad* y *locura funesta.* Esta doctrina pertenece a la tradición sapiencial más genuina y paradigmática. Prueba de ello es que Prov 18,6-7 puede ser un buen comentario de los versos de Qohélet: «Los labios del necio se meten en

pleitos y su boca llama a los golpes. La boca del necio es su ruina, en sus labios se enreda él mismo»[18].

14. Este verso es híbrido, está compuesto de dos partes claramente diferenciadas. La primera: *el necio charla sin medida,* pertenece a la sabiduría común como los versos anteriores de los que es su continuación; a pesar de que la ruina le viene al necio por sus palabras, éstas no tienen límite, el necio no para de hablar, multiplica sus palabras. Por esta razón al necio se le puede aplicar el dicho de que «por la boca muere el pez».

La segunda parte del verso es propiedad de Qohélet[19], ya que repite una vez más una enseñanza que le es característica: el hombre ante su futuro inmediato y, sobre todo, ante el futuro después de su muerte, está ante un enigma imposible de resolver: ni él mismo ni nadie, excepto Dios, puede conocer la respuesta; véase lo dicho a propósito de 2,22c; 6,12b; 7,14c y especialmente 8,7.

15. Después del cuasi paréntesis de v.14bc vuelve de nuevo la enseñanza tradicional sobre el necio, pero ahora ya no se trata del ámbito de la palabra, sino del de trabajo y de otras actividades. 10,15a puede de alguna manera empalmar con la palabrería del necio. Acaba de decir v.14a que «el necio charla sin medida»; esto, sin duda, es un gran trabajo para el necio, por lo que necesariamente tiene que terminar fatigado. Aquí no se agota, sin embargo, el trabajo del necio, pues, como cualquier persona, también el necio tiene en su vida otras muchas tareas que, al no organizarlas debidamente, le causan más quebraderos de cabeza y cansancio.

10,15b parece sencillo, sin embargo, no deja de ser enigmático. La interpretación más común y tradicional la recoge F. Delitzsch en su comentario: «No conocer cómo ir a la ciudad es igual que no ser capaz de encontrar la abierta calle pública ... El camino a la ciudad es *via notissima et tritissima.* Grotius dice rectamente, como Aben Ezra: *Muchos se torturan con problemas difíciles, cuando ni siquiera conocen lo más sencillo, como es el camino para ir a la ciudad»*[20].

Menos probable y más artificiosa parece ser la interpretación de N. Lohfink que entiende por ir o mudarse a la ciudad «una manera proverbial de hablar por 'hacerse rico' y 'ascender socialmente'»[21].

[18] L. Alonso Schokel, a su vez, comenta los dichos de Proverbios «El necio, a fuerza de decirlo todo, de hablar sin pensar, se mete en disputas y riñas de las que sale malparado, y si intenta defenderse, lo que dice empeora la situación, él mismo cae en su propia trampa» (*Proverbios*, Madrid 1984, 372)

[19] Que Qoh 10,14bc contenga enseñanzas genuinas de Qohélet lo admiten generalmente los autores, R Kroeber dice, por ejemplo «Pero entre proverbios convencionales (vv 12-13 15) hay un auténtico proverbio de Qohélet 'El hombre no sabe lo que ' (v 14)» (*Der Prediger*, 153)

[20] *Commentary*, 385, el texto de Grotius es citado en latín *Multi quaestionibus arduis se fatigant, cum ne obvia quidem norint, quale est iter ad urbem* Cf R Gordis, *Koheleth – the Man*, 324s, A Barucq, *Eclesiastes*, 170

[21] *Kohelet*, 77b

Aquí terminan las especulaciones de Qohélet sobre el necio; pero, al dejarnos en «la ciudad», ha preparado la entrada de la siguiente perícopa sobre el país y el rey.

5. *Dichos sobre la administración del reino: 10,16-20*

Aunque no todos los autores admiten que se pueda formar con 10,16-20 un bloque unitario, nosotros lo defendemos, si bien con matizaciones. El material de que se compone la perícopa es heterogéneo; pero una mano, la de Qohélet, le ha dado una unidad de composición. El hilo conductor del conjunto es la idea del ejercicio del poder político; el rey aparece explícitamente formando una inclusión en vv.16a.17a y 20a; al rey acompañan siempre príncipes y poderosos. Los versos que ofrecen alguna dificultad a este respecto son el 18 y el 19, pero ya veremos en el comentario cómo también se pueden compaginar con los demás sin violencia alguna.

10,16 ¡Ay de ti, país, donde reina un muchacho
y tus príncipes madrugan para comer!
17 ¡Dichoso tú, país, donde reina un noble
y tus príncipes comen a su hora, virilmente y
no como borrachos.
18 Por la pereza se derrumba el techo
y por la negligencia la casa tiene goteras.
19 Para divertirse se celebran banquetes,
y el vino alegra la vida,
y el dinero responde de todo.
20 Ni siquiera en tu mente hables mal del rey,
ni en la intimidad de tu alcoba hables mal del rico,
porque un pájaro lleva la voz
y un ser alado cuenta lo dicho.

10,16 «país» o «tierra» «donde reina» lit «cuyo rey tuyo». «madrugan para comer»: lit «por la mañana comen»

17 «país» o «tierra». «donde reina». lit. «cuyo rey tuyo». «un noble»: lit «un hijo de nobles» o «de noble linaje».

18 «Por la pereza» al ser dual se sobreentiende «por las manos perezosas» (cf. E F C. Rosenmüller, *Scholia,* 207). «el techo» o maderamen de la casa «por la negligencia» lit «por la negligencia de las manos». «tiene goteras». lit. «gotea».

19 «Para divertirse» lit. «para la risa». «se celebran banquetes» traduce una sentencia participial: *ʿosîm leḥem* Según R. Gordis es un giro tardío que, al estar en plural, es impersonal (cf. *Koheleth – the Man,* 328; también Ges -K., 116t) El participio expresa que la acción es frecuentativa (cf. P. Joüon, *Notes de syntaxe,* 225).

20 «un pájaro»: lit «un pájaro de los cielos». «lo dicho»· lit «(la) palabra». Sobre algunos problemas filológicos del verso ver D.W. Thomas, *A Note*; G R. Driver, *Problems,* 233; O. Keel, *Die Vogel,* 94.

10,16-20. Como en las unidades anteriores Qohélet reúne aquí material

de la tradición, visto desde la óptica de la administración del poder; pero también dejará constancia de su personalidad, especialmente en v.20.

16-17. Los dos versos contienen el primer ejemplo de material heterogéneo en esta composición literaria de conjunto. Ellos forman una pequeña unidad, cerrada y completa en sí misma, que de suyo no tiene nada que ver ni con lo que precede ni con lo que sigue [22]. Se puede decir que la estructura de los versos está bien conseguida. A la lamentación de v.16 corresponde la felicitación en v.17; sigue después la explicación tanto de la lamentación como de la felicitación en un perfecto paralelismo de los elementos; sólo al final de v.17 una pequeña añadidura aclaratoria: *dominados...*, rompe el equilibrio, la armonía.

16. La lamentación, como recurso estilístico, es elegante y además eficaz para llamar fuertemente la atención. Es muy utilizada en los discursos directos y vehementes, especialmente por los profetas (cf. Is 5; en N.T. Mt 23). En nuestro caso el autor se dirige a un país del que no da el nombre, pero que en su mente es un país determinado. Con este artificio retórico el autor sortea astutamente los más que probables peligros que podrían amenazarle de parte del poder real.

Donde reina: el texto habla directamente del rey (ver nota filológica), a cuya determinación hemos de aplicar lo que acabamos de decir del país. Los intérpretes han intentado identificar a este rey que es *un muchacho (nāʿar)* [23]. *nāʿar* podría traducirse en absoluto por «esclavo», como lo exigiría el paralelismo estricto con *un noble* de v.17. Pero aquí no se trata de subrayar la antítesis entre un rey de origen plebeyo (un esclavo) y otro de origen noble, sino gobierno de una persona impotente e irresponsable (un joven inmaduro) y gobierno de una persona con autoridad y respetada (*un noble*) [24], como claramente se demuestra por el comportamiento indigno de esos *príncipes*, personas relevantes, funcionarios reales que son los que de verdad tienen el poder en sus manos. Éstos se aprovechan de la debilidad del rey –es un muchacho–, para dedicarse a sus banquetes, a sus fiestas, a sus comilonas: *madrugan para comer*, señal inequívoca «de frivolidad y disipación» [25]. En este comer tan temprano naturalmente ocupa un lugar muy importante el vino (cf. v.17b: *como borrachos*). Isaías recrimina a sus contemporáneos por la misma razón: «¡Ay de los que madrugan en busca de licores!» (5,11) [26].

[22] Cf Ch C Torrey, *The Problem*, 177

[23] Los que opinan que Qohélet se está refiriendo veladamente a un personaje histórico identifican al rey muchacho con Tolomeo V Epifanes (204-180 a C), que comenzó a reinar cuando tenía cinco años (cf Apéndice I 3 1, K D Schunck, *Drei Seleukiden*, 200s, S Bretón, *Qoheleth Studies*, 46, N Lohfink, *Kohelet*, 78a, *melek*, 540) Otros, sin embargo, creen «más probable que nuestro autor se esté refiriendo a una situación general de mala administracion» (F Ravasi, *Qohelet*, 317), cf A Lauha, *Kohelet*, 194

[24] Cf H W Hertzberg, *Der Prediger*, 196, A Lauha, *Kohelet*, 194

[25] A Lauha, *Kohelet*, 195

[26] Cf además Is 5,22, 22,13, 56,9 11-12 Son célebres también en el mundo clásico latino las orgías que tenían lugar por la mañana, dice M T Cicerón «Ab hora tertia bibebatur, ludebatur, vomebatur» (*Philipp* , II 41), cf Juvenal, *Sátiras*, I 459 La hora normal para esta clase de desórdenes era a partir de la caída de la tarde, ciertamente no por la mañana, de aquí la

17. Al cuadro anterior de desorden y descomposición de un reino en sus cabezas rectoras se contrapone este otro de dicha y felicidad, en el que el reino está presidido por la nobleza de un rey y por las costumbres morigeradas de sus colaboradores más inmediatos, *los príncipes*. *Un noble*: se subraya no sólo el origen o noble linaje del rey, sino principal e implícitamente la forma de gobernar: autoridad incontestable, por lo que los más altos dignatarios del reino son dignos colaboradores suyos para bien del país –*¡dichoso, tú, país*–. En abierto contraste con el v.16, aquí los príncipes *comen a su hora* y debidamente, es decir, *virilmente*, con poder y dominio sobre sí mismos, sin dejarse llevar cobardemente de sus instintos *como borrachos* [27].

18. Como dice L. Alonso Schökel y admiten sin dificultad los intérpretes: el verso 18 «podría ser un proverbio independiente, al estilo de Prov 20,4; 21,25» [28]. La holgazanería y pereza han sido siempre objeto de crítica y de burla por parte de los maestros de sabiduría. El v.18 está construido en perfecto paralelismo sinonímico; sus dos sentencias describen el efecto destructor de la pereza en la casa del holgazán, cuadro bastante frecuente en ciudades y pueblos. El abandono que sufre la casa del holgazán lo advierte cualquier transeúnte, al ver la techumbre derruida y el agua que todo lo cala en tiempos de lluvia.

Pero el contexto de hecho le da otro sentido, pues v.18 se puede considerar comentario y complemento de v.16. Si los gobernantes sólo piensan en sí mismos, en sus banquetes y orgías, y abandonan el cuidado del reino, que es «la casa del rey» [29], con el tiempo sólo se puede esperar su ruina [30].

19. De este v.19 podemos repetir lo que acabamos de decir de v.18: que tiene dos lecturas e interpretaciones independientes, según se lea como verso independiente, que sin duda pudo serlo, o a la luz del contexto. Como texto independiente constata realidades de la vida sin segundas intenciones críticas. De suyo no hay nada reprochable en la diversión, en celebrar banquetes, en beber vino con moderación (cf. 9,7ss). Los banquetes siempre se han celebrado con ocasión de acontecimientos festivos de todo tipo (cf. Gén 24,54; 43,24; Job 1,13; Tob 7,[10]14; 10,8; Eclo 32,1-13). Los grandes sacrificios al Señor se convierten en realidad en grandes banquetes (cf. 1 Re 8,62ss con 2 Crón 7,8).

Del vino la Escritura hace grandes alabanzas y de muchas de sus

aclaración en Hch 2,15: «Éstos no están borrachos, como suponéis; no es más que media mañana».

[27] Irónicamente clama el profeta Isaías: «¡Ay, los campeones en beber vino, los valientes para escanciar licor» (Is 5,22; cf. también 28,1.7-8).

[28] *Eclesiastés*, 63.

[29] N. Lohfink cree que «la 'casa' podría ser en v.18 una imagen para el Estado, especialmente porque según la ideología ptolemaica del reino el Estado era considerado como la οἰκία, la casa del rey» (*Kohelet*, 78b). D. Michel también opina que «tal vez 'casa' es una palabra para Estado» (*Qohelet*, 164).

[30] Puede verse lo que hemos dicho en v.16 sobre una probable referencia a Tolomeo V, que a poco de subir al reino perdió su dominio sobre Cele-Siria, al ser ésta conquistada por Antíoco III (cf. Apéndice I 3.1).

virtudes se han acuñado proverbios. Los testimonios del Eclesiástico son magníficos y repiten casi literalmente lo de Qohélet: «¿A quién da vida el vino? Al que lo bebe con moderación. ¿Qué vida es cuando falta el vino, que fue creado al principio para alegrar? Alegría y gozo y euforia es el vino bebido a su tiempo y con tiento» (Eclo 31,27s); «El vino y el licor alegran el corazón» (Eclo 40,20a); cf Sal 104,15: «Así saca [el hombre]... vino que alegra el ánimo».

Del dinero es proverbial que todo lo puede, que abre todas las puertas. De él dice F. Delitzsch: «El dinero responde a toda demanda, oye todo deseo, otorga cualquier cosa que uno anhela, sirve para todo. Como dice Menandro: 'la plata y el oro –éstos son en mi opinión los dioses más útiles–; si éstos tienen un lugar en la casa, desea lo que quieras, todo será tuyo'» [31]. Horacio, el latino, también dice: «Es claro que una mujer con dote y el crédito, y los amigos, y el linaje, y la belleza, los otorga la reina Pecunia» [32].

Pero Qoh 10,19 tiene una segunda lectura que la da el contexto, es decir, si consideramos el verso como aplicación de v.16. En este caso los que se reúnen para divertirse y celebrar banquetes son los príncipes que madrugan para comer. El tono es, pues, de crítica mordaz.

20. El verso, como los dos anteriores, tiene sentido en sí mismo; pero recordemos la función estructural que le hemos otorgado, ya que forma una inclusión con 10,1 (*moscas* en 10,1a y *ser alado* en 10,20b) [33].

Los consejos del sabio –tal vez del propio Qohélet– de no hablar mal del rey, del rico, ni en lo más íntimo de la familia: en el dormitorio, ni aun siquiera de pensarlo con el pensamiento, no están fundados en motivos religiosos; al menos la prohibición de maldecir al rey podría fundamentarse en el hecho de que es el ungido del Señor (cf. 2 Sam 19,22 con 2 Sam 16,10 y 1 Re 2,8s). En realidad el motivo de estas recomendaciones es el miedo de ser descubiertos y el temor bastante fundado de represalias, hasta de muerte, por parte del rey y del rico o poderoso. Los sistemas policiales y de denuncias secretas no son exclusivos de tiempos modernos; han existido en todos los tiempos [34].

El final de 10,20 sobre el *pájaro* descubridor de los secretos y sobre el *ser alado* que los publica, parece una frase proverbial ya acuñada, parecida a la nuestra: «las paredes oyen». Los autores (¿desde Hugo Grotius? [35]) hacen referencia a la historia griega de Ibico: «La referencia a la saga del descubrimiento de los criminales del cantante Ibico por medio de las grullas,

[31] *Commentary*, 389.

[32] «Scilicet uxorem cum dote fidemque et amicos
et genus et formam regina Pecunia donat» (*Epist.* I 6,36s). La versión es de A. Cuatrecasas, que en nota dice: «Recordemos el poderoso caballero Don Dinero de Quevedo» (Horacio, *Obras completas*, Barcelona 1986, 278).

[33] G.S. Ogden, *Qoheleth IX 17-X 20*, pp. 36-37.

[34] N. Lohfink dice a este propósito: «En 205 a.C. subió al trono Tolomeo V Epifanes, de cinco años, y comenzó una época de desgracia. Agatocles, el tutor del rey, gobernaba ante todo con ayuda de servicios secretos y denunciantes, lo que convendría a 10,20» (*melek*, 540).

[35] Cf. *Adnotationes* a Qoh 10,20.

invocadas por él en el trance de la muerte como vengadoras, encuentra realmente el sentido del lenguaje figurado a Koh 10,20 que procede, como parece, de una saga antigua, extendida en Oriente y en Occidente»[36].

Así termina el capítulo que hemos titulado *variaciones sobre temas de sabiduría tradicional*. A lo largo de su explicación hemos comprobado que Qohélet, cuando quiere, se manifiesta como verdadero conocedor de la rica tradición sapiencial y que en ella también encuentra motivos en consonancia con los que a él le preocupan.

XI. ATREVIMIENTO Y PRUDENCIA (11,1-6)

El autor nos invita en estos versos a ser diligentes en la acción, a ser atrevidos aun en el caso de que no tengamos asegurado de antemano el éxito en nuestra empresa, pero también nos aconseja que seamos prudentes; por tanto, atrevimiento y prudencia. En el comentario intentaremos determinar a qué acción se refiere el autor, si es a la acción benéfica [1], a la acción más concreta del negocio ultramarino [2], o simplemente a la acción arriesgada por algún motivo [3].

11,1-6 constituye una unidad literaria, suficientemente destacada en su contexto. Muchos autores así lo han reconocido implícitamente, sin pararse a justificarlo por qué [4].

El primer indicio serio de que algo nuevo comienza es el cambio material de contenido y temas: dejamos las antítesis entre sabio y necio y las consideraciones acerca de los poderosos que han predominado en capítulo 10 y lo han cerrado, y pasamos a exhortaciones de tipo personal en las que el autor recurre con generosidad a la naturaleza y sus manifestaciones: aparecerán el mar, la tierra, las nubes, la lluvia, los árboles, los puntos cardinales, el viento, la mañana, la tarde. Sigificativa es también la referencia a Dios creador.

Indicios formales de la novedad y unidad en la perícopa 11,1-6 son el uso de imperativos (vv.1.2.6), de sentencias parcadas (vv.1-4), de afirmaciones

[36] D W Staerk, *Zur Exegese*, 217 Cf especialmente O Keel, *Die Vogel*, 99-102, donde se recogen otras muchas leyendas de pajaros que han revelado de muchas maneras crimenes ocultos

[1] Según la tradición judía (cf Targum) y cristiana (cf san Jerónimo), cf G A Barton, *A Critical*, 181s, W Staerk, *Zur Exegese*, O Loretz, *Gotteswort*, 180

[2] Cf F Delitzsch, *Commentary*, 392, W Zimmerli, *Das Buch des Predigers*, 240, R Gordis, *Koheleth – the Man*, 330, N Lohfink, *Kohelet*, 79

[3] Cf A Motais, *L'ecclésiaste*, 174b, H W Hertzberg, *Der Prediger*, 200s, L Di Fonzo, *Ecclesiaste*, 303s, F Ellermeier, *Qohelet I/1*, 267, K. Galling, *Der Prediger*, 119, E Glasser, *Le proces*, 159b, A Lauha, *Kohelet*, 201, G S Ogden, *Qoheleth* [1987], 185s, D Michel, *Untersuchungen*, 207s.

[4] G S Ogden ha dedicado un estudio especial al tema y creemos que sus argumentos principales son verdaderamente válidos (cf *Qoheleth XI 1-6* VT 33 [1983] 222-230)

numéricas (vv.2.6), de repeticiones verbales como saber/conocer – no saber/conocer (vv.1.2.5.6), de palabras clave y de unión de los versos entre sí [5].

11,1 Arroja tu pan a la superficie de las aguas,
que al cabo de mucho tiempo lo encontrarás.

2 Divídelo en siete y aun en ocho partes,
pues no sabes qué desgracia puede suceder en la tierra.

3 Si las nubes van llenas, descargan la lluvia
sobre la tierra,
y si un árbol cae hacia el sur o hacia el norte,
en el lugar donde cayere el árbol, allí se queda.
4 El que observa el viento no sembrará,
el que mira las nubes no segará.
5 Como tú no conoces cuál es el camino del viento,
cómo se forman los huesos en el seno de la mujer encinta,
tampoco conoces la obra de Dios que lo hace todo.

6 Por la mañana siembra tu semilla
y por la tarde no des reposo a tus manos,
pues no sabes cuál prosperará, si una u otra,
o si las dos tendrán igual éxito.

11,1 El *kî* después del imperativo parece más bien *deíctico-discursivo* (según D. Michel, *Untersuchungen*, 208) que *adversativo* (como cree H W. Hertzberg, *Der Prediger*, 201). «al cabo de mucho tiempo»: lit «en muchos días»

2 «Divídelo...» lit. «da parte a siete y aun a ocho».

3 El final del verso es muy discutido. M.J. Dahood opinaba que había que leer *šamî hūʾ*. «es su propio lugar» (cf. *The Phoenician*, 271); sin embargo, es más probable que *yhwʾ* sea un imperfecto Qal de *hwh* I «caer» o de *hwh* II «llegar a ser», «permanecer», con *aleph* añadido (cf. Ges.-K., 23i), como en formas de la lengua posterior (cf J.A. Montgomery, *Notes*, 244, H W. Hertzberg, *Der Prediger*, 199, Ch.F. Whitley, *Koheleth*, 93; BHS).

5 «cómo se forman los huesos» lit. «como los huesos», que intenta traducir el TM *kāᶜᵃsāmîn* Algunos Ms y el Targum tienen *bāᶜᵃṣāmîm* «en los huesos» (cf BHS) A pesar de la dificultad estilística debe preferirse el TM (que también es la lectura de LXX y de Vg) como *lectio difficilior*. «en el seno de la mujer encinta»: lit. «en el vientre de la preñada», *mᵉlēʾāh*. adjetivo sustantivado = mujer llena, encinta. «la obra de» *maᶜᵃśēh* en singular, como TM, a pesar de las versiones y Jerónimo que tienen plural *maᶜᵃśēy*.

6 «a tus manos»: traducimos en plural, porque suena mejor en castellano, pero en hebreo es preferible el singular de TM (cf. M J Dahood, *Canaanite-Phoen* , 42). «tendrán igual éxito» lit. «igualmente buenas».

[5] Cf G S Ogden, *Qoheleth XI 1-6*, 183 222s 227 Algunos de estos indicios son exclusivos de la perícopa 11,1-6, otros no, por esta razón D C Fredericks utiliza los argumentos esgrimidos por G S Ogden en favor de la unidad independiente de 11,1-6 para demostrar que hay que integrar tal conjunto en la unidad mayor 11,1-12,8 (ver su artículo *Life's* de 1991) A pesar de esto, seguimos manteniendo la independencia de 11,1-6 con relacion al contexto siguiente

11,1-6. Qohélet propone una especie de tesis con doble cara en vv.1-2: lo que como hombre no puedes saber/lo que puedes saber; los vv.3-5 son una ilustración de estas cuasi tesis formales; el v.6 contiene una exhortación final a la acción.

1. En la introducción hemos hablado del cambio de perspectivas de Qohélet en esta nueva perícopa. Del medio cerrado de 10,20 pasamos al abierto y dilatado de este 11,1; de la prohibición: «no hables mal», al imperativo: *arroja (divide* en v.2 y *siembra* en v.6a). Pero el gran problema del verso 1 está en determinar su significado, ya que su lenguaje no sólo es figurado sino verdaderamente enigmático; se han dado interpretaciones tan variadas de él que el lector y el comentarista se quedan perplejos, sin saber a ciencia cierta a qué atenerse [6].

Descartamos sin titubeos la sentencia que defiende que Qohélet en 11,1 recomienda la práctica de la beneficencia. Ni del texto ni del contexto se deduce esto necesariamente, ni mucho menos está de acuerdo con la manera de pensar de Qohélet la idea de una recompensa, que se supone en la doctrina sobre la práctica de la beneficencia.

El lenguaje metafórico del proverbio ha inducido a muchos autores a descubrir en v.1 una recomendación al comercio a través del mar [7]. Pero tampoco satisface, pues no se ve cómo se puede descender a una actividad tan concreta e inequívoca a partir del texto y coherentemente con v.2. Proponemos, pues, nuestro parecer, que lo consideramos más probable que los anteriores, en coherencia perfecta con toda la perícopa y con el modo de pensar de Qohélet.

Ante todo parece razonable afirmar que v.1a es no sólo «una expresión idiomática» [8], sino un proverbio o una sentencia derivada de un proverbio. La dificultad para determinar su significado radica en que no se ha encontrado ningún paralelo [9], por lo que debe interpretarse con ayuda del contexto. En este sentido son decisivos los vv.2.5 y 6, ya que v.1 tiene en v.2 su antítesis, y la idea (cardinal en la perícopa y tan propia de Qohélet) del «no saber» del hombre, de su incapacidad para comprender el futuro, los misterios ocultos de la naturaleza y, en general, «la obra de Dios», ayuda magníficamente a dar sentido al mismo v.1.

Arrojar el pan al agua, si no es para alimentar a los peces, es una acción absurda, sin sentido; Qohélet, sin embargo, dice que se recuperará, y, además, después de mucho tiempo. Lo inverosímil se acepta como norma;

[6] G S Ogden, que conoce muy bien el estado de la cuestion, llega a afirmar que «el intérprete parece estar perplejo para encontrar un criterio objetivo razonable para descubrir la significación del verso» (*Qoheleth* [1987], 184)

[7] Los principales defensores de esta sentencia están citados en la nota 2

[8] F Ravasi, *Qohelet,* 322

[9] Cf D Michel, *Qohelet,* 165 *Untersuchungen,* 267 Por su cuenta y riesgo F Piotti afirma que 11,1a es «proverbio fenicio» (*La lingua,* 188) y J de Savignac que es griego por su parecido con la expresión de Teognis «sembrar en el mar» (vv 106s), que él la emplea en sentido literal (cf *La sagesse,* 318s) Pero es evidente que «sembrar en el mar» no es lo mismo que «arrojar el pan al agua»

por eso lo ordena en imperativo: *arroja tu pan* .. El sentido de v.1 se completa con v 2.

2. El verso contiene otro proverbio, probablemente adaptado al contexto creado por v.1. La construcción estilística de ambos versos es semejante: proposición en imperativo seguida de otra explicativa con *kî*, que en v.2 sí es causal (*pues*). Conceptualmente el v.2 es una antítesis o contraste del v.1: el ámbito de v.1 es el mar: *la superficie de las aguas*, el del v.2 es *la tierra*; frente a la acción temeraria o sin sentido de v.1: arrojar el pan al agua, v.2 nos muestra una extremada prudencia: *divídelo en siete y aun en ocho partes* [10]. La razón de esta prudencia es precisamente la inseguridad, la ignorancia acerca del futuro: *pues no sabes qué desgracia puede suceder.* Aquí está la clave de interpretación de todo el pasaje, como se confirmará en vv.5 y 6 con la repetición del mismo verbo (*ydʿ*): *no sabes, no conoces.*

A pesar de las medidas de prudencia y de precaución que podamos tomar en la vida, no podemos saber si hemos acertado o no con la determinación correcta, porque en definitiva el futuro no depende del hombre. Esta tesis la ha defendido siempre Qohélet, y de hecho se identifica con el juicio de vanidad tan repetido en los capítulos primeros del libro. Así vemos cómo los versos 1 y 2 se complementan y son como las dos caras del pensamiento de Qohélet [11].

Sin embargo, la incertidumbre acerca del futuro en ningún momento atenaza en la inactividad a Qohélet, sino todo lo contrario; como hemos visto, impele a la acción y al riesgo [12].

Lo que Qohélet acaba de esbozar en vv.1-2, y nosotros hemos interpretado como su tesis o pensamiento central, va a ser ilustrado y desarrollado en los versos siguientes.

3-4 Los dos versos reúnen cuatro proverbios relacionados con fenómenos atmosféricos y con actividades agrícolas, divididos en dos grupos de dos pareados cada uno. El origen rural es evidente. Estos dos versos ilustrarían la parte positiva de la tesis general de Qohélet: lo que el hombre puede llegar a conocer en su medio limitado: sobre la tierra, y después de una permanente observación.

3. El verso consta de dos sentencias condicionales, unidas aquí redaccionalmente; cada una de ellas es un proverbio independiente, pero con afinidades en cuanto al contenido: fenómenos atmosféricos. También ha procurado

[10] En cuanto al carácter numérico de la sentencia es bastante común el genero en la Sagrada Escritura, la utilización de la escala numérica 7 y 8 aparece sólo aquí y en Miq 5,4 Sin embargo, como advierte M J Dahood «Esta particular serie parece haber sido muy popular en ugarítico, donde aparece 6 veces» (*Canaanite-Phoen* , 212)

[11] Con palabras de D Michel «Algo, al parecer absurdo, puede mostrarse sorprendentemente razonable [v 1] y algo, al parecer razonable [v 2], puede mostrarse sorprendentemente inútil» (*Untersuchungen*, 207, ver también pp 165 y 267s)

[12] Según E Glasser «En nuestros días Qohélet tal vez habría dicho a su lector que acometiera un negocio a fondo perdido» (*Le proces* 160) si bien nosotros hemos de poner de nuestra parte todos los medios a nuestro alcance para que lo que emprendamos tenga un buen fin

el autor la unión formal de v.3 con v.2: *en la tierra / sobre la tierra* y con v.5: *van llenas* (v.3a) / *encinta* («la llena»: v.5aγ).

El primer fenómeno natural que es objeto de la consideración del autor es el de la lluvia. En Palestina una experiencia que se repite varias veces al año ha enseñado a los hombres del campo que, cuando aparecen por el oeste las espesas nubes que cubren el cielo, viene la lluvia sobre la tierra reseca. El fenómeno sucede una y otra vez, sin que el hombre pueda hacer nada para evitarlo, aunque lo pueda prever, como demuestra la misma formulación del proverbio.

El segundo fenómeno de la naturaleza, reseñado en v.3b, es el del árbol caído sin intervención del hombre. Esto puede suceder o porque el árbol ya es viejo y su tronco carcomido no aguanta más el peso de sus ramas, o porque un fuerte vendaval arranca de raíz a los árboles frondosos. El árbol así caído: *hacia el sur o hacia el norte*, así se queda; él puede ser símbolo de la impotencia que ni puede evitar la desgracia ni, una vez presente, la puede remediar.

¿Pretende el autor con estos ejemplos enseñar algún género de determinismo que vaya más allá de lo que exigen las leyes naturales observables? Creo que no. El autor se queda en la naturaleza observada, de la que nada puede cambiar; pero no hace ninguna extrapolación al hombre en cuanto tal, a su ser libre o no libre.

4. Si en v.3 las dos sentencias eran condicionales, en v.4 las dos son participiales: *el que observa, el que mira,* construidas según el paralelismo sinonímico. Una y otra sentencia se engarzan muy bien en el conjunto. v.4a con v.5a (*viento/viento*) y con v.6a (*no sembrará/siembra tu semilla*), y v.4b con v.3a (*nubes/nubes*).

El verso en sus dos aforismos presenta al agricultor indeciso: éste pasivamente no hace más que observar y mirar los fenómenos naturales, esperando tal vez el momento ideal para la siembra. Pero este momento no llega y el agricultor observador en demasía se queda sin sembrar. Naturalmente el que no siembra no recoge.

Implícitamente el autor reprueba la inactividad, aunque ésta se quiera justificar con la prudencia; e igualmente invita a la acción, al riesgo, de lo que es modelo la vida del verdadero agricultor. Hay, pues, que actuar, aunque no se esté totalmente seguro del éxito de la acción. De esta manera el v.4 confirma la doctrina defendida en v.1.

5. En esta pequeña antología de proverbios que el autor ha reunido con bastante artificio, pero con un hilo conductor casi subliminar, llama la atención el v.5, porque rompe el ritmo y el estilo dominante de los versos pareados e introduce además dos temas de la máxima trascendencia: la formación del hombre en el seno materno y el misterio de la obra de Dios. Esto contrasta fuertemente con la sencillez y simplicidad de los fenómenos atmosféricos y de las labores del campo. De todas formas el autor, como domina con suficiencia el uso de los recursos estilísticos, introduce en v.5 los

temas trascendentales por medio de uno que no lo es tanto, aunque su explicación completa no esté al alcance del hombre: *cuál es el camino del viento*.

Aunque v.5 rompa el ritmo de la perícopa e introduzca en el discurso temas tan distintos de los demás, no quiere decir que no esté en su sitio; prueba de ello es su conexión con lo que precede y con lo que sigue [13].

El verso 5 en su primera parte es complicado y ha dado lugar a controversias, como se puede ver en la nota filológica. ¿Habla Qohélet del *camino del viento* y del desarrollo de *los huesos*, del embrión, *en el seno de la mujer encinta*, o solamente del modo misterioso cómo el aliento o soplo de vida entra en los huesos o en el embrión en el seno de la mujer encinta? [14]. La primera sentencia generalmente la defienden los autores que siguen el TM y Versiones antiguas, como hemos hecho nosotros; la segunda los que corrigen el TM en v.5a, según hemos anotado en las notas filológicas [15].

¿Cuál es el camino del viento? [16]. ¿Quién puede predecir hacia dónde se va a dirigir el viento en su continuo girar y girar (cf. 1,6)? ¿Qué cosa puede haber más dentro del ámbito del hombre, sobre la tierra, que el viento?; y, sin embargo, no conocemos *–tú no conoces–* su ruta, su camino [17].

Mayor enigma que predecir la ruta del viento es, sin duda, el modo cómo sucede la gestación del feto en el seno materno [18]. Para el mundo antiguo el origen del hombre, su gestación y formación en el seno materno fue siempre un acontecimiento envuelto en el misterio, y con toda razón. A propósito de Sab 7,1 escribía yo en 1991: «El proceso embrionario del hombre, oculto en el misterio, fue tema central en las especulaciones sapienciales de todos los tiempos. En la literatura bíblica sapiencial el tema es tratado frecuentemente (cf. Job 10,8-12; 31,15; Sal 119,73; 139,13-16; Ecl 11,5)» [19].

También para nosotros, que estamos a las puertas del siglo XXI, sigue siendo motivo de asombro tanto el hecho de la generación, como todo el proceso de gestación del hombre y, en general, de todo ser que surge a la vida. Ni siquiera la ciencia más avanzada tiene la llave que abre el misterio

[13] V 5aα *no conoces* *'ēyn'kā yōdē'*, se repite en v 6b (*no sabes*), v 5aβ *viento* *rūah*, también en v 4a, v 5aγ *encinta* («la llena») *hamm'lē'āh*, cf con v 3a *van llenas* *yimmāl'ū*, v 5b *tampoco conoces* *lo' tēda'*, repetido en v 2b *no sabes*

[14] La doble pregunta es común entre los autores

[15] Así traduce, por ejemplo, L Alonso Schokel «Si no entiendes *como un aliento entra en los miembros* en un seno preñado, tampoco entenderás » (*Eclesiastes*, 65)

[16] Preferimos traducir aquí *rūah* por viento y no por «aliento o solplo vital», porque son dos los interrogantes que presenta la versión elegida y porque, como dice A Lauha «Ya que *rwh* en el verso anterior significa 'viento' y no hay que suponer un cambio repentino en el uso, en v 5 claramente se trata también del viento y de sus incalculables caminos (cf 1,6)» (*Kohelet*, 202)

[17] El mismo ejemplo aparece en Jn 3,8 para explicar un misterio de Dios «El viento sopla donde quiere, oyes su rumor, pero no sabes ni de donde viene ni adónde va»

[18] R Gordis cree que «Kohelet aquí llama la atención del mas grande de todos los milagros, el origen de la vida, que permanece un misterio» (*Koheleth – the Man*, 331)

[19] J Vílchez, *Sabiduria* (1990), 245 Allí mismo puede verse un resumen de lo que se pensaba en tiempo helenistico sobre la fecundación, la duración del período de gestacion humana, cf F Vattioni, *La sapienza e la formazione del corpo umano* Augustinianum 6 (1966) 317-323

de la vida y de su transmisión. El sabio de ahora no tiene más remedio que confesar como el sabio Qohélet: «Tú no conoces, tú no sabes cómo...».

Los intérpretes han descubierto la importancia del verso 5 en la perícopa presente, porque han visto en él la clave de interpretación de toda ella; es decir, el misterio escondido de Dios, al que el hombre no puede llegar, y lo inabarcable de sus obras, de toda su creación. Esta enseñanza es familiar a Qohélet, como puede verse en 3,11; 8,17, 9,1. Así se explica que en v.5 predomine el tema: *no conocer,* y que se relacione directamente con lo que precede y sigue de la perícopa 11,1-6 [20].

La última parte de v.5 es una confesión de fe en Dios, creador de todo, precisamente en un contexto en que se afirma la impotencia del hombre en el orden del conocimiento: el hombre no puede llegar a conocer la obra de Dios, pero sí puede afirmar rotundamente que Dios es creador de todo, que lo hace todo (cf. 2,24s, 3,11.14; 7,13; 8,17; 12,1).

6. El verso presenta cierta analogía estructural con vv 1-2, pues tiene dos formas imperativas. *siembra* y *no des reposo* (imperfecto negativo), seguidas de un *kî* con sentencia negativa: *pues no sabes (kî lo' tēda' / kî 'ēyn^ekā yōdē')*, con lo que «el arco del ciclo que comienza en vv.1-2 se extiende elegantemente hasta el v.6» [21].

El autor vuelve al tono menos trascendental de la vida normal de un labrador, que aquí representa al hombre en general, a todo hombre, en su vida de cada día y momento. Temáticamente v.6 empalma con v.4: si en v.4 el indeciso labrador al final se quedaba sin sembrar, en v.6 se le insta (incluido en el tú) a que siembre.

Por la mañana / por la tarde son expresiones polares con una función meramente estructural y estilística; no hay que tomarlas literalmente como división temporal del día. Así mismo a la actividad de sembrar corresponde el no dar reposo a las manos.

La razón que se da en v.6b para no permanecer inactivo: la ignorancia del resultado, lógicamente no encaja bien con el contexto, ya que el resultado final de la sementera no depende de que el sembrador se preocupe más o menos de ella, sino más todavía de otros factores imponderables, independientes de la voluntad humana, como es la humedad del suelo, el tempero, la calidad y las condiciones de la semilla, etc. La intención del autor, al instar y aconsejar que se siembre, va más allá del ámbito puramente agrícola; es la confirmación de la tesis que propuso al comienzo de la perícopa, y que sutilmente ha desarrollado en los versos intermedios: la invitación a la acción, aun a la acción arriesgada, como es la de todo labrador que arroja su semilla a la tierra, sin saber si recogerá o no una buena cosecha. «El sentido

[20] En cuanto al posible influjo griego en 11,5, como defiende J de Savignac en *La sagesse*, 318s, no basta el uso de dos vocablos tan genéricos como *rûah* = πνεῦμα y *hakkol* = τὸ πᾶν, que se explican perfectamente dentro del ámbito semítico, como hemos visto

[21] A Lauha, *Kohelet*, 203

[de v.6] es, por tanto: Haz lo que tengas que hacer, sin que te hagas ilusiones sobre la seguridad del resultado» [22].

Qohélet está muy lejos de la sabiduría tradicional que vería en toda acción perseverante un resultado seguro (demasiado optimista); pero también lo está de cualquier pesimismo derrotista, que reduce al hombre a la esterilidad de la inactividad pasiva. Qohélet da muestras de nuevo de ser un sabio realista, que hace frente confiadamente a los misterios y oscuridades de la vida, empeñándose en el trabajo diario, lo único que le reportará alguna satisfacción en esta vida sin horizontes.

XII. JUVENTUD Y VEJEZ (11,7-12,7)

Antes de nada es preciso justificar la extensión de la perícopa: dónde empieza y dónde acaba. Que el inicio sea 11,7 a nosotros no ofrece dificultad alguna después de lo defendido en la introducción a 11,1-6. El cambio de tema y de estilo en 11,7 con relación a lo inmediatamente anterior es radical [1].

En cuanto al final de la perícopa los autores dudan entre 12,8 y 12,7. El único argumento de peso en favor de 12,8 como final de perícopa es de orden estilístico [2]. Pero, como veremos al comentar 12,8, este verso tiene una función más importante en el conjunto del libro, por lo que parece más lógico darle entidad en sí mismo y considerarlo independiente de la perícopa que le precede [3]. La cuestión no tiene gran trascendencia, por lo que a veces un autor en el mismo contexto habla de la unidad 11,7-12,7 u 11,7-12,8 [4].

La perícopa 11,7-12,7 es una de las más bellas y conseguidas estilísticamente de todo el libro del Eclesiastés. J.R. Busto Saiz probablemente ha sido el autor que ha estudiado más detenidamente el poema desde el punto de vista estilístico. En su estudio, serio y equilibrado, Busto Saiz intenta des-

[22] D. Michel, *Untersuchungen*, 212; ver también F. Ravasi, *Qohelet*, 321.

[1] Según afirma M. Gilbert: «La mayoría de los comentaristas modernos hacen comenzar la última gran perícopa de la obra de Qohélet en 11,7» (*La description*, 97). Algunos autores, pocos en verdad, ponen el comienzo de la perícopa final en 11,1, entre éstos últimamente D.C. Fredericks, cuyos argumentos no nos convencen (cf. *Life's*, 95-99).

[2] G.S. Ogden lo expresa así: «En vista de la función de la sentencia *hbl* a través del documento como un uso conclusivo yo preferiría incluir 12,8 dentro de los límites de la perícopa» (*Qoheleth xi 7-xii 8*, 28; cf. *Qoheleth* [1987], 193). Por la misma razón explícita o implícitamente opinan así otros muchos autores.

[3] J.R. Busto lo afirma de modo inequívoco: «Algunos opinan que se debe añadir al poema el verso 12,8 aduciendo a favor de dicha inclusión que este verso finaliza con la palabra *hbl*, que también aparece cerrando los versos 11,8 y 11,10. Pero es una débil razón. El término en cuestión *'vanidad'* es el *leit-motiv* de Qohélet y 12,8, en mi opinión, no cierra el poema sino el conjunto del libro» (*Estructura*, 19s).

[4] Así, por ejemplo, M.V. Fox dice: «La unidad 11,7-12,7 como un todo dice ...» (*Aging*, 62; cf. *Qoheleth and*, 299) y en el mismo lugar: «La unidad más larga es 11,7-12,8» (*Aging*, 71 nota 1; cf. *Qoheleth and*, 277).

cubrir la estructura métrica del poema y, al final, cree que ha conseguido su intento [5].

En cuanto a la determinación de la forma literaria del poema nos remitimos a lo que diremos a propósito de 12,1-7.

Acerca de la división del poema pocas son las discrepancias. Generalmente se divide en dos partes, a saber: 1ª) 11,7-10, cuyo tema central es la juventud y 2ª) 12,1-7, que trata fundamentalmente de la vejez [6]. Otros criterios, como son el de la invitación a la alegría (*śmḥ*) y el recuerdo (*zkr*) o el del término *hbl* confirman en la práctica la división anterior desde el punto de vista temático [7]. Pero esto lo veremos en detalle al analizar cada una de las partes.

1 *Disfruta de la juventud, mientras puedes: 11,7-10*

Ésta es la primera parte en que dividimos el poema 11,7-12,7 [8]; en ella predomina el tono exhortativo y positivo a disfrutar de la vida, que recuerda otros importantes pasajes de Qohélet (cf. 2,24; 3,12s; 5,17; 8,15; 9,7-9). Sin embargo, una doble característica distingue la perícopa actual de las anteriores: la vinculación del disfrute con la etapa de la juventud y la incrustación del tema del recuerdo de los días oscuros y del juicio de Dios.

11,7 Realmente es dulce la luz y agradable a los ojos ver el sol;
8 pues aunque el hombre viva muchos años, que los disfrute todos,
pero recuerde los días oscuros, que serán muchos
Todo lo que viene es efímero.
9 Disfruta, joven, durante tu adolescencia y sé feliz en los días de tu juventud;
ve por donde diga tu corazón y vean tus ojos,
pero sabe que por todo esto Dios te llevará a juicio.
10 Aparta las penas de tu corazón y aleja el mal de tu cuerpo,
pues la adolescencia y la juventud son efímeras.

11,7 «Realmente» Al dar comienzo en v 7 una nueva unidad, es mejor traducir la

[5] Y lo manifiesta así «La regularidad métrica del poema es anular La alternancia entre versos de 8, 7 y 6 pies métricos no es simplemente variación o irregularidad, sino que supone una regularidad perfecta» (*Estructura*, 24) Él mismo se encarga de avisar que «en el análisis de los poemas hay que buscar una regularidad métrica, pero precisamente aquella de la que el poeta dotó al poema» (*Ibidem*) Un magnífico esquema de la alternancia acentual del poema puede verse en p 21 del mismo artículo

[6] Cf J R Busto Saiz, *Estructura*, 19 Es muy curiosa la anotación de A Lauha, que se inspira en H W Hertzberg «El pasaje consta de dos partes, a las que la 1ª estrofa del himno de los estudiantes precisamente parece que ha imitado, como presume con razón H W Hertzberg 'Gaudeamus igitur, iuvenes dum sumus' 11,7-10 y 'Post molestam senectutem nos habebit humus' 12,1-7» (*Kohelet*, 206)

[7] Cf G S Ogden, *Qoheleth xi 7-xii 8*, 28, M V Fox, *Aging*, 71

[8] De ella dice J R Busto Saiz «La primera parte (11,7-10), de acuerdo con la división tradicional, se identifica con la primera estrofa, que queda cerrada por un trístico de 9 pies metricos (3+3+3)» (*Estructura*, 20)

waw como partícula de intensidad que como copulativa Sobre el *lamed* ante el inf constructo (*lirʾōt*) ver P Jouon, 124m

8 «los días oscuros» lit «los días de oscuridad»

9 «sé feliz» lit. «tu corazón te haga feliz» «por donde diga tu corazón» lit «por los caminos de tu corazón» «vean tus ojos» lit «en las visiones de tus ojos»

10 «la juventud» *šaḥ^{a}rūt, hapax leg* que puede significar «color negro» de los cabellos, propio de la juventud, o «aurora» de la vida; en ambos casos está por «juventud»

11,7-10. Entre todos los pasajes en que Qohélet exhorta a disfrutar de la vida éste parece el más importante; pero al mismo tiempo advertimos que también es el más matizado: Qohélet invita a pasarlo bien durante la juventud, y recuerda que ésta es fugaz, que son muchos más los años oscuros de la vida y que Dios está siempre vigilante.

7-8. Razonablemente alguno puede preguntar si 11,7-8 constituyó alguna vez una unidad independiente [9], dado que aquí los dos versos forman una pequeña unidad subordinada, como se descubre por la sentencia-*hebel* que los cierra [10] y, sobre todo, por la función introductoria que tienen en el conjunto [11]. Esta función se refleja en la expresión literaria, a saber, en el uso de los verbos *śmḥ* (disfrutar) y *zkr* (recordar); 11,8a: que disfrute (*yiśmāḥ*, yusivo), a lo que corresponde 11,9-10: *disfruta...* (*ś^{e}maḥ* imperativo) y 11,8b: pero recuerde (*w^{e}yizkor*, yusivo) y su correspondiente 12,1: *acuérdate* (*ūz^{e}kor*, imperativo).

7. El verso consta de dos miembros en perfecto paralelismo sinonímico, aunque irregulares en su longitud; breve el primero: *dulce – la luz,* el doble de largo el segundo: *agradable a los ojos – ver el sol.* La correspondencia de los términos es sencilla: a *dulce* corresponde *agradable* y a *la luz el sol.* No está expreso el término con relación al cual la luz es *dulce,* sí lo está para quién es *agradable* el sol, a saber, para *los ojos.* Algo es *dulce* con relación al paladar; es evidente que aquí *dulce* se toma en sentido figurado, pues la luz no tiene sabor (cf. también Is 5,20), pero es agradable, placentera, apacible, suave, causa de alegría, de bienestar, etc. a todo aquel que puede percibirla. En definitiva la luz es dulce para todo ser viviente que la percibe, en especial para el hombre; de la misma manera el sol es agradable a todo viviente que tiene ojos para verlo, en especial al hombre [12].

¿Considera el autor la luz como entidad absoluta en sí, independientemente del sol, que por lo demás es fuente evidente de luz y de calor? La

[9] A Lauha lo da como probable en *Kohelet,* 206, yo me inclino mas bien a una unidad puramente contextual

[10] Generalmente se admite por los autores que *hebel* en 11,8 y 10 tiene función estructural como final de perícopas (cf M Gilbert, *La description,* 97, G S Ogden, *Qoheleth xi 7-xii 8,* 28), también la tiene en 12,8, pero no de la misma manera, como veremos en su lugar

[11] «Obertura al gran cántico final de Qohelet» llama F Ravasi a 11,7-8 (*Qohelet,* 332), cf A Lauha, *Kohelet,* 206, J A Loader, *Polar,* 66, G S Ogden, *Qoheleth xi 7-xii 8,* 30

[12] Cf *Gilgames,* Tablilla X ANET 89b, Teognis 569 una vez muerto «abandonaré la hermosa luz del sol», Eurípides, *Ifigenia en Aulide,* 1218s «Pues es agradable contemplar la luz»

pregunta no es ociosa o puramente curiosa, ya que desde muy antiguo en Oriente subyacía la creencia de que la luz era independiente en su ser de las lumbreras principales, del sol y de la luna: «Que exista la luz. Y la luz existió», dice Gén 1,3; y poco después en Gén 1,14-18 son creados el sol y la luna «para regir el día y la noche, para separar la luz de las tinieblas» (Gén 1,18). La pregunta queda sin respuesta, que en modo alguno es necesaria para captar la fuerza significativa de las realidades luz-sol.

La luz es una realidad primaria, como lo es la tierra, el agua, el viento, el fuego; el recurso literario a ella no se puede calificar de original, aunque sí de exquisito y buen gusto (cf. Is 60,1-3; Bar 6,59; Tob 13,13; Sab 6,12; 7,26) [13].

El profundo valor simbólico de la luz ha sido reconocido por los autores sagrados. La gloria de Dios se representa bajo la imagen de la luz (cf. Is 60,1s). Dios siempre está de parte de la luz que es el bien, la norma, la ley (cf. Sal 36,10; Prov 4,18; 6,23; Is 51,4).

Las sentencias «dar a luz», «ver la luz» están directamente relacionadas con el nacimiento de una nueva criatura, con la vida real en todas las culturas, también en la israelítica (cf. Job 3,20). La luz es símbolo de alegría, de felicidad, de plenitud (cf. Sal 97,11; Prov 13,9; 15,30; Is 9,1s). Tanto la luz como la expresión «ver el sol» son metáforas que significan vivir (cf. Qoh 6,5; 7,11; Sal 58,9).

La convicción de Qohélet sobre la belleza y bondad de la luz y de la vida es total, por esto la partícula inicial *waw* se traduce mejor por *realmente* que por «y» [14].

8. Para este v.8 vale de manera eminente lo que hemos dicho poco antes de los vv.7-8 sobre la función introductoria; la composición y estructura del versículo lo ponen de manifiesto. Encabeza el versículo una sentencia temporal (*muchos años:* v.8aα); siguen los enunciados del tema primero: el disfrute (v.8aβ), del tema segundo: el recuerdo (v.8bα); vuelve la sentencia temporal (*días.. muchos:* v.8bβ) y finaliza con una conclusión: todo... es efímero (v.8bγ) [15].

Con el v.8 no creo que Qohélet pretenda poner sordina a la visión luminosa y optimista de v.7. Todo lo positivo que dice de la luz y de la vida sigue en pie, aunque ahora en el contexto real de la existencia humana. Dentro de este contexto, en opinión de Qohélet, el hombre debe intentar disfrutar de la dulzura de la luz, de la agradable visión del sol, es decir, de los momentos buenos de su vida, de los años pocos o muchos que Dios le conceda vivir (cf. 5,17; 8,15; 9,9) y con las matizaciones que después hará en 11,9-10 [16].

[13] Véase el comentario a Sab 6,12 y 7,26 en J. Vílchez, *Sabiduría* (1990), 231s.261s.

[14] Así también K. Galling (cf. *Der Prediger,* 120) y A. Lauha (cf. *Kohelet,* 206.208) que consideran la *waw* partícula de intensidad.

[15] Cf. G.S. Ogden, *Qoheleth xi 7-xii 8,* 29s; *Qoheleth* (87), 193s.

[16] J.A. Loader (cf. *Polar,* 66) y otros autores hablan en este contexto del *carpe diem* de Horacio (cf. *Odas,* I 11.8); pero se advierte en seguida la diferencia entre Qohélet y Horacio por la concepción religiosa y trascendente que Qohélet tiene de la vida y por la invitación al

Pero recuerde: Es el segundo tema que aquí se enuncia con brevedad y después se desarrollará más ampliamente en 12,1ss. Lo que ahora recomienda Qohélet que el hombre tenga presente en su memoria son *los días oscuros que serán muchos*. ¿Qué son estos días oscuros o de oscuridad? ¿Se refieren a la muerte, opinión más generalizada [17], o a las innumerables dificultades que tejen la vida humana, especialmente en su etapa final o vejez? Para nosotros esta segunda sentencia es la más probable, la que mejor se explica en el contexto y la más coherente con el modo de pensar de Qohélet sobre el más allá de la muerte [18].

Efectivamente, *los días oscuros* o de oscuridad coinciden con *los días malos*, con *los años* de 12,1, que ciertamente se refieren a la vejez y están en el pasaje que amplía el tema del recuerdo, cuyo objeto en v.8 son *los días oscuros*. La gran antítesis en todo el poema 11,7-12,7 es precisamente juventud-vejez: la juventud es el tiempo apropiado para disfrutar de la vida (cf. 11,9), en contraposición a la vejez en que ya será imposible disfrutar normalmente de los bienes de esta vida (cf. 12,2ss).

De *los días oscuros* Qohélet afirma que *serán muchos*. No es necesario tener garantía alguna del futuro (como supone R. Gordis que hay que tener), ni ser profeta para poder afirmar que *los días oscuros* en nuestro futuro serán muchos, pues es clara la intención del autor, la de subrayar que en la vida de cualquier hombre son más los días malos que los buenos, sobre todo cuando ya se ha superado la juventud.

Según lo que hemos visto que Qohélet piensa acerca del hombre más allá de la muerte todavía podría tener sentido el recuerdo de *los días oscuros* como recuerdo de la muerte; pero no tiene sentido alguno añadir *que serán muchos* esos días oscuros de la existencia del muerto en el seol. Ver lo que Qohélet dice: «El hombre no supera a los animales» (3,19); «uno mismo es el destino para el justo y para el malvado» (9,2); «los vivos saben que han de morir, pero los muertos no saben nada; para ellos ya no hay recompensa... sus amores, sus odios, sus pasiones hace tiempo que se acabaron» (9,5-6); «no hay acción, ni cálculos, ni conocimiento, ni sabiduría en el abismo adonde te encaminas» (9,10).

Así pues, Qohélet anima al disfrute en y de la vida, mientras sea posible, es decir, mientras captemos la dulzura de la luz y la hermosura del sol, con el

recuerdo que hace inmediatamente.

[17] R. Gordis dice que *«ymy ḥḥšk* [*los días oscuros*] no pueden significar 'vejez' (contra Ehrlich)», y da dos razones: la primera, «porque no hay garantías de que ellos serán muchos»; la segunda, porque *«ḥšk* [oscuridad] es un epíteto por 'muerte' (cf. Qoh 6,4; 1 Sam 2,9; Job 10,21; 17,13; 18,18; Sal 88,13; Prov 20,20)» (*Koheleth – the Man*, 334s). Otros autores no hacen sino remitirse a R. Gordis y repetir los mismos argumentos. A. Lauha también admite que *los días oscuros*, «como antítesis de 'ver el sol', se relacionan con la muerte y con la nada sin fin en el seol» (*Kohelet*, 208); pero a continuación reconoce al menos la posibilidad de que «podrían también aludir a un posible destino dificultoso de la vida y a los achaques de la vejez (cf. 12,3s)».

[18] Cf. A.B. Ehrlich, *Randglossen*, 102; A. Bonora, *Qohelet*, 135.

recuerdo de que la juventud pasa pronto y la edad aciaga está ahí mismo con sus achaques.

Por todo esto el v.8 termina con la sentencia emblemática de todo el libro: *Todo lo que viene es efímero,* es vanidad. Qohélet repite el célebre estribillo por si todavía quedaba alguna duda: no sólo el pasado es sólo memoria, una sombra, nada; también el futuro que está por llegar lleno de promesas, que se espera, que se ansía, también él es efímero, pasará como flor de un día, como una nube que no deja rastro, como una sombra inconsistente. Sólo nos queda el presente, aunque tenga la consistencia del viento que corre veloz, que se esfumará como una sombra, que se extinguirá como la luz. De aquí la urgencia por atraparlo y disfrutarlo en su misma y única brevedad, como nos va a repetir en 11,9-10.

9. Después de la introducción propuesta en los versos precedentes el autor invita directamente al joven al gozo y a la felicidad en la vida. De enganche sirve el principal verbo en todo el versículo: *disfruta* (*śmḥ,* cf. *disfrute* en v.8a). El desarrollo y avance que se realiza en v.9 del pensamiento acerca del disfrute es muy notable. Del suave yusivo: *que disfrute,* se pasa al apremiante imperativo directo: *disfruta*; la 3ª persona se convierte en 2ª; el hombre genérico en v.8 aquí es el joven; el amplio deseo de que el hombre disfrute durante todos los años de su vida ahora se circunscribe a los pocos años de la adolescencia y juventud [19]. Se tiene la sensación de que hay prisa, porque el tiempo corre veloz y no se puede recuperar, ni se para, ni vuelve. Y es verdad, porque la juventud es como una flor de la que sólo se puede disfrutar mientras dure su lozanía [20].

Joven propiamente es el muchacho que ha dejado de ser niño y aún no es hombre maduro, ni está casado. Lógicamente su período de tiempo se llama y es la *juventud.* El niño o adolescente de suyo es más pequeño que el joven, ya que aún no ha llegado al período de la juventud, sino que permanece en la *adolescencia.* Sin embargo, en v.9 *joven* se entiende más ampliamente, pues de él son la *adolescencia* y la *juventud,* entendidas aquí prácticamente como sinónimos.

¿Cómo puede disfrutar el joven de sus años mozos y ser feliz en la flor de su vida? Qohélet lo va a explicitar de forma afirmativa en v.9b y de forma negativa lo hará en 11,10. Así pues, la sentencia imperativa: *ve por donde diga tu corazón y vean tus ojos,* es la plasmación concreta del apremiante genérico *disfruta,* el modo práctico de llegar a realizar el objetivo de ser feliz; abarca la vida íntegra del joven, su entera conducta: la interior guiada por el *corazón* [21], y la exterior por los *ojos.*

Estamos ante la invitación al disfrute y a la alegría de vivir más abierta y

[19] Cf J A Loader, *Polar,* 109, G S Ogden, *Qoheleth xi 7-xii 8,* 31, *Qoheleth,* 195

[20] El lírico Teognis dijo «Voy a dar un consejo a los hombres que mientras alguien tenga la brillante flor de la juventud, tenga pensamientos alegres, disfrute de sus riquezas, pues los dioses no permiten a los mortales alcanzar la juventud dos veces ni librarse de la muerte» (1007-1010)

[21] Cf A Gianto, *The Theme,* 531

valiente que se hace en toda la sagrada Escritura y naturalmente no podía sonar bien a los oídos de los israelitas que estaban acostumbrados a otros discursos. Estos discursos ponían en guardia a los hijos de Israel de los graves peligros que entrañaba el dejarse llevar por los deseos del corazón, los cuales surgen ante lo agradable que ven los ojos. En Núm 15,39 se ordena a los israelitas que lleven ciertas señales exteriores: «Cuando las veáis, os recordarán los mandamientos del Señor y os ayudarán a cumplirlos sin ceder a los deseos del corazón y de los ojos, que os suelen seducir». El severo Job confiesa: «Yo hice un pacto con mis ojos de no fijarme en las doncellas» (31,1) y apela al juicio divino para que vea «si aparté mis pasos del camino, si detrás de mis ojos fue mi corazón» (31,7). Por esto se explica que la invitación de Qohélet tuviera que ser completada con alguna anotación aclaratoria, para evitar en lo posible cualquier interpretación que invitara al libertinaje.

Ésta es la función de v.9c: *Pero sabe que por todo esto Dios te llevará a juicio.* Surge ahora un grave problema exegético. Esta sentencia, que ciertamente se distingue de su contexto inmediatamente anterior y posterior como una cuña en el centro de los vv.9-10, ¿es del mismo Qohélet o ha sido añadida por una mano posterior?

Entre los modernos son pocos los autores que defienden la autenticidad qoheletiana de v.9c; entre éstos sobresale H.W. Hertzberg [22]. De la misma manera piensa J.A. Loader [23]. Efectivamente, según Qohélet Dios es el Señor absoluto y la vida del hombre está en sus manos, por consiguiente cualquier disposición suya intrahistórica puede llamarse y ser juicio (cf. 3,17 y comentario). De todas formas esta solución no nos deja plenamente satisfechos, por lo que buscamos la solución por otro camino.

Acudimos así a la otra sentencia que sostiene que 11,9c no es de Qohélet sino de un redactor posterior, muy probablementer el mismo autor de 12,14 [24].

[22] Hertzberg afirma sin arredrarse «La representacion de un juicio de Dios, sea durante la vida, sea en la muerte [no después de la muerte], es algo evidente para Qoh Así la sentencia 9b [9c] es perfectamente posible en el marco de la teología de Qoh» (*Der Prediger*, 209)

[23] En controversia con K Galling, escribe «Una vez más esto [que 11,9c, 10,b y 12,1a sean interpolaciones de QR^2] no debería aceptarse V 9c y 10b hay que entenderlos a la luz del contexto inmediato (v 8b), que hace de *mišpat* el juicio en la muerte Además, el juicio de Dios al fin de la vida [no después de la vida] es completamente compatible con lo que Qohélet dice en otros lugares (cf 3,17)» (*Polar*, 109)

[24] D Michel escribe «La mayoría de los intérpretes ven en 11,9b [11,9c] una glosa ortodoxa que debe proteger de la falsa interpretacion de los libertinos, ella podría proceder del segundo epiloguista (cf 12,14)» (*Untersuchungen*, 268 nota 31), cf también K Galling, *Der Prediger*, 121, A Lauha, *Kohelet*, 205 209, H Witzenrath, *Suss ist*, 4, N. Lohfink, *Kohelet*, 83b R B Salters añade aún que el traductor griego del Texto hebreo «estaba tan molesto con los terminos de 11,9 y tan poco convencido del resultado de la piadosa interpolación aqui que el modificó además el texto Él traduce 'Camina en las sendas de tu corazón *intachablemente* y *no* en la mirada de tus ojos', cambiando así toda la índole del pasaje» (*Qoheleth*, 342a) J R Busto Saiz cree que la métrica está tambien a favor de que v 9c sea una glosa y añade «Al menos en este caso el libro de Qohélet sufrió una modificación para adecuar su atípico pensamiento a la concepcion teológica dominante en el judaismo» (*Estructura*, 25)

Sinceramente creemos que interpretar 11,9c como una glosa es la mejor solución exegética. 11,9c no deja de ser una extraña afirmación en este contexto de exhortación al sano y no malentendido disfrute de la vida, y una superflua apostilla para los que conozcan el verdadero modo de pensar de Qohélet. Si bien la interpolación podría también interpretarse no como una corrección del pensamiento de Qohélet, sino como una ayuda a los lectores poco avisados para que no malinterpretaran a Qohélet y no cayeran en un burdo libertinaje.

10. A la pregunta que hacíamos al comentar el v.9: «¿Cómo puede disfrutar el joven de sus años mozos y ser feliz en la flor de su vida?», Qohélet responde en v.10 de forma negativa: el joven debe evitar todo aquello que se oponga al gozo y la alegría. Para ello Qohélet utiliza la forma verbal dominante en esta sección, la imperativa. Las dos sentencias abarcan la globalidad de la vida del joven, el aspecto interior: *Aparta las penas de tu corazón,* y el exterior: *Aleja el mal de tu cuerpo.* Como se ve, las dos sentencias están construidas según el paralelismo sinonímico.

Aparta, aleja: dos actitudes de rechazo total y sin titubeos, porque el objeto o término de tales acciones se percibe como abiertamente contrario al disfrute gozoso y alegre de la vida. Efectivamente, *las penas* son todo aquello que puede causar dolor, aflicción, tristeza interior, aspecto expresado aquí muy adecuadamente por el *corazón.* Pensamientos afines leemos en Eclo 30,21-23: «No te dejes vencer por la tristeza ni abatir por tu propia culpa: Alegría de corazón es vida del hombre, el gozo alarga sus años; consuélate, recobra el ánimo, aleja de ti la pena, porque a muchos ha matado la tristeza, y no se gana nada con la pena».

La segunda sentencia imperativa: *Aleja el mal de tu cuerpo,* completa la anterior en cuanto en ella se subraya el aspecto exterior de la persona al hablar del *cuerpo* (carne en el original) Por el *mal* parece obvio que se comprenda el mal físico como causa: todo lo que produce o puede producir mal físico, o como efecto: lo malo al cuerpo, a la carne, como puede ser la enfermedad, el dolor.

El verso, pues, está recomendando que el joven procure con todas las fuerzas y medios posibles la plena salud psíquica o mental y física, el equilibrio perfecto interior y exterior. En la medida en que se consiga este ideal, se podrá disfrutar, según Qohélet, de la alegría de vivir en sus múltiples facetas.

El v.10 termina con una sentencia causal: *pues la adolescencia y la juventud son efímeras,* que en realidad afecta también a v.9 [25], por lo que también por esto v.9c aparece como elemento extraño. La fugacidad de los primeros años de la vida: adolescencia y juventud, la sensación que se tiene de su inconsistencia por la rapidez con que pasan son, a juicio de Qohélet, argumento más que suficiente para buscar con todo ahínco el disfrute de la vida. Pasada la

[25] Cf G S Ogden, *Qoheleth xi 7-xii 8,* 32 Obsérvese la inclusión que forma *adolescencia* con v 9

juventud ya será tarde, porque en seguida vendrán los «años oscuros», «los días malos» de la vejez [26].

2. *Evocación de la vejez: 12,1-7*

12,1ss está íntimamente ligado a la perícopa anterior. El segundo tema enunciado en 11,8: el del recuerdo, se vuelve a tomar y es desarrollado a partir de 12,1a: *Acuérdate; la luz* aparece en 11,7a y en 12,2a; *Dios* en 11,9c, en 12,1a (*Creador*) y en 12,7b [27].

Algún autor se encarga de subrayar su gran dificultad: «Qoh 12,1-8 es el pasaje más difícil en un libro difícil» [28]. Prueba de su dificultad es la diversidad de interpretaciones que ha tenido a lo largo de la historia entre judíos y cristianos.

Siempre ha predominado la interpretación alegórica; por esto ha sido casi ilimitada la dispersión de pareceres [29]. En nuestro tiempo se sigue manteniendo la interpretación alegórica, si no totalmente y pura al menos mixta [30]. Pretender convertir todo el poema 12,1-7 en una alegoría, de tal manera que cada detalle de él tenga una correspondencia alegórica determinable, es insostenible [31]. De hecho, los autores han intentado otras soluciones [32].

[26] Al terminar esta primera sección (11,7-10) del poema final, viene muy bien recordar el mensaje tan positivo y extraordinario de Qohélet con palabras de R Kroeber «Lo último que Qohelet tiene que decir a los hombres, en especial a la juventud, es una exhortación a la alegría en la vida y en la luz, mientras hay tiempo ¡Qué agradecido amante del ser ha sido este gran crítico de la vida!» (*Der Prediger*, 154s)

[27] Cf M Gilbert, *La description*, 98s M V Fox añade que «Las dos secciones [A 11,7-10 y B 12,1-8] están unidas sintácticamente en 12,1 La serie de imperativos de la sección A continúa en 12,1a En 12,1b comienza una serie de sentencias temporales que describen el envejecimiento (sección B), todo lo cual va a motivar el consejo de la sección A» (*Aging*, 71 nota 1)

[28] M V Fox, *Aging*, 55

[29] San Jerónimo decía ya en su tiempo «Tot sententiae, paene quot homines» (*Commentarius in Eccl XII,1* CCL 72,349) Referencias a la historia de la exegesis pueden verse en R Gordis, *Koheleth – the Man*, 338 341-349, A Lauha, *Kohelet*, 207, M Gilbert, *La description*, 96s, M V Fox, *Aging*, 56s, G Vajda, *Ecclesiaste* (expone la interpretacion alegórica del judío andaluz Isaac Ibn Gayyat), M Gómez Aranda, *Eccl 12,1-7*, 121 (a propósito de Abraham Ibn Esra)

[30] Así la llama L Di Fonzo (cf *Ecclesiaste*, 316) Defensores de una interpretación alegórica son, por ejemplo, R Gordis, *Koheleth – the Man*, 338 «Alegoría de la vejez», A Bea, *Liber*, 25s (vv 3-5), W Zimmerli, *Das Buch des Predigers*, 246 (vv 2-5), H W Hertzberg, *Der Prediger*, 211s (vv 3-4a), L Di Fonzo, *Ecclesiaste*, 316-328a (vv 2-5 6-7), A Lauha, *Kohelet*, 207 (vv 3-4a), N Lohfink, *Kohelet*, 84a (vv 2-4)

[31] Como dice A Lauha «Este camino ha conducido ad absurdum, por lo que la solucion se debe buscar en otra direccion» (*Kohelet*, 207) También afirma que «la alegoría en general no pertenece a los medios estilísticos preferidos por Kohelet» (*Ibidem*), mantiene, sin embargo, el sentido alegórico para 12,3-4a Niegan explícitamente el sentido alegórico de 12,1-7, por ejemplo, D Buzy, *Le portrait*, 340, J F A Sawyer, *The Ruined*, 520, M Gilbert, *La description*, 108 M V Fox, *Aging*, 56s 67s

[32] M A Fox, consciente de la dificultad que afrontaba, ha confesado honestamente que «ninguna interpretación de este poema es totalmente satisfactoria, ninguna (incluida la que yo ofreceré) resuelve todas las dificultades» (*Aging*, 59), y da las razones de su escepticismo «Las oscuridades del poema se deben en parte al número de problemas filológico-textuales, en parte

D Buzy creyó que Qohelet nos legaba en 12,1-7 no una alegoría, sino una bella pintura, un retrato o cuadro de la vejez [33] Sin embargo, J F A Sawyer ve en el pasaje la descripción de una casa arruinada, como una parábola sobre el fracaso de los esfuerzos humanos más que como una alegoría sobre la vejez [34]

Yo creo que el poema en cuanto tal no puede ser clasificado en ninguna forma literaria uniforme, sea la que sea Por esto se debe dejar al estudio particular de cada pasaje la determinación del género o de la forma literaria en que está expresado [35]

La estructura de 12,1-7 es bastante sencilla y clara Al frente una sentencia imperativa *Acuérdate* (12,1a), siguen tres secciones temporales con el mismo encabezamiento *Antes de que* (*ʿad ʾašer lōʾ*) en 12,1b, 12,2a y 12,6a [36]

12,1 Acuerdate de tu Creador en los días de tu juventud,
antes de que lleguen los dias malos y te alcancen
los años en que dirás «No les saco gusto»,
2 antes de que se oscurezca el sol y la luz y la luna y las estrellas,
y vuelvan las nubes después de la lluvia,
3 cuando tiemblen los guardianes de la casa, y se encorven los robustos,
y se paren las que muelen, porque son pocas,
y se queden a oscuras las que miran por las ventanas,
4 y se cierren las puertas de la calle, mientras se apaga el ruido del molino,
y se debilite el canto del pájaro y se vayan callando todas las canciones
5 Tambien tendran miedo desde la altura y terror en la calle
Mientras florece el almendro, se arrastra la langosta y estalla la alcaparra,
porque el hombre va a su morada eterna y los que se lamentan dan vueltas por la calle
6 Antes de que se rompa el hilo de plata
y se quiebre la taza de oro,
y se haga pedazos el cantaro en la fuente
y se destroce la polea en el pozo,

al estado fragmentario de nuestro conocimiento de las costumbres y simbolos del duelo israelita, y en parte al caracter enigmatico del poema, cuya abundancia de simbolos unicos o raros sugiere que pueden ser pretendidos» (*Ibidem*)

[33] Ver su articulo *Le portrait*, especialmente p 340 En esta misma linea hay que poner a R Pautrel (cf *L'Ecclesiaste*, 38 nota b), M V Fox, *Aging*, 57

[34] Cf *The Ruined*, especialmente p 521

[35] Como nos dice L Alonso Schokel «El autor parece moverse de la descripcion directa al simbolo profundo pasando por la alegoria menuda e ingeniosa El efecto de la pieza es algo extrano por la mezcla de procedimientos de estilo, puede ser que para los contemporaneos resultase menos extrano el tejido de las alusiones» (*Eclesiastes*, 66)

[36] Cf M Gilbert, *La description*, 99, G S Ogden, *Qoheleth xi 7 xii 8*, 32, *Qoheleth*, 197, M V Fox, *Aging*, 71s nota 1, veanse ademas L Alonso Schokel, *Eclesiastes*, 66s, R E Murphy, *Wisdom*, 148, *Eclesiastes*, 521s

7 y vuelva el polvo a la tierra como lo fue
y el aliento vuelva a Dios que lo dio

12,1 «Acuerdate» lit «y acuerdate», pues por razones de estilo se puede dejar de traducir la *waw* copulativa (cf Ges -K , 154b) «tu Creador» *bōrᵓeykā* Esta expresion, la unica vez que aparece en hebreo biblico, es el participio activo plural de *brᵓ* en Qal, mas sufijo de 2ª persona singular = «tus creadores», sin embargo, las versiones antiguas unanimemente traducen en singular «tu Creador», como si leyeran en el original *boraᵓ kā* (cf Is 43,1 en paralelismo con *yoserkā* tu formador) segun el testimonio de algunos Ms y como de hecho defienden Ges -K 124k y Ch F Whitley, *Koheleth*, 95 nota 1 y 95s

Con toda razon se ha calificado este pasaje como una crux de los interpretes, pues es muy dificil decidirse por una u otra solucion Las hipotesis propuestas son varias La primera y principal es mantener el TM por ser la *lectio difficilior* F Delitzsch interpreto el plural como un plural de majestad, «igual que *ʿosîm*, como una designacion del Creador (cf Job 35,10, Is 54,5, Sal 149,2)» (*Commentary*, 402), ver tambien W Zimmerli, *Das Buch des Predigers*, 242 nota 4, A Lauha, *Kohelet*, 210, N Lohfink, *Kohelet*, 83b, M Gilbert, *La description*, 100 R Gordis cree, sin embargo, que «este uso puede no ser 'el plural de majestad', sino mas bien el sufijo añadido a una forma *l"y*» (*Koheleth – the Man*, 340)

Desde antiguo se han propuesto algunas correcciones al TM que no acaban de convencer *bwrk* = «tu fosa», o *bᵓrk* = «tu pozo» (cf BH, H P Muller, *Wie sprach*, 513 nota 1, Ch F Whitley, *Koheleth*, 95) Ultimamente J R Busto ha defendido que *bwrᵓyk* es el plural de *bwry* con sufijo de 2 persona El termino hebreo postbiblico *bwry* («fuerza», «salud», «estado normal») habria sido utilizado ya por Qohelet, Qoh 12,1a diria, pues «Se consciente de tu buena salud en los dias de tu juventud» (J R Busto, *bwrᵓyk*, 87), cf tambien F Zimmermann, *The Original*, 78 en F Piotti, *Osservazioni* [1977], 120 A pesar de todo, la lectura del TM es la mas firme de todas

2 «Despues de la lluvia» R B Y Scott prueba que algunas veces *ᵓahar* significa «con» mejor que «despues», segun el Qoh 12,2c seria uno de esos casos «con la lluvia» (cf *Secondary*, 178) Pocos han aceptado la sugerencia, entre estos M J Dahood (cf *Qoheleth and*, 363s)

3 «Cuando» lit «en el dia en que» (cf M J Dahood, *Canaanite Phoen* , 213) «porque son pocas» M Gilbert interpreta *miʿetū* como un impersonal, a saber «porque hay poca gente», por lo que deshace la alegoria fisiologica (cf *La description*, 104)

4 «las puertas» corresponde al dual *dᵉlatayim* «las dos hojas de la puerta» «y se debilite» corrige la puntuacion del TM, a saber *wᵉyiqmal qol* (cf BH y F Piotti, *Osservazioni* [1977], 124), TM en absoluto tambien hace sentido «y se levante al canto del pajaro», pero entonces se rompe el paralelismo con el miembro siguiente *y se vayan callando wᵉyiššāhū* (cf Ch F Whitley, *Koheleth*, 97) «canciones» lit «las hijas del canto» (cf F Piotti, *Osservazioni* [1977], 125)

5 «tendran miedo» con Vg, el TM *yrᵓw* es defectivo por *yîrᵓu* (cf Ch F Whitley, *Koheleth*, 97) «terror en la calle» lit «terrores en el camino» «Mientras» corresponde a la *waw* que se puede considerar «waw concomitantiae» (cf Ges -K , 154 nota 1 b) o «modal» (cf R Meyer, *Gramatica* 112,4a) «florece» preferimos el *Qere yanes* (imperfecto Hifil de *nss)* con muchas versiones al *Ketib ynᵓs* (imperfecto Hifil de *nᵓs despreciar*) (cf Ges -K , 73g, H W Hertzberg, *Der Prediger*, 207, A Lauha, *Kohelet*, 205, Ch F Whitley, *Koheleth*, 98) Pero M Gilbert con otros autores prefiere el *Ketib*

(cf *La descriptıon,* 105). «estalla» se propone también *tuppar* «se rompe» y «se vuelve ıneficaz» (cf versiones antıguas, BH, F Pıottı, *Osservazıonı* [1977], 125s) «su morada eterna». lıt «a la casa de su eternıdad».

6 «se rompa» con las versıones leemos *yınnāteq,* ya que el texto *yērāhēq* «está lejos», no da sentıdo (cf. BH, BHS, R Gordıs, *Koheleth – the Man,* 347, Ch F Whıtley, *Koheleth,* 100); «se quıebre»· con la mayoría de los autores en vez de *tārus*: «corre», leemos *tēroṣ,* probablemente Nıfal de *rṣṣ*: «romperse» (Cf. A Lauha, *Kohelet,* 205)

7 «y vuelva» como advıerten los autores, aquí se esperaría no el yusıvo *wᵉyāšob* (TM), sıno el ımperf *wᵉyāšub* (cf *tāšūb* del estıco sıguıente) Pero también el yusıvo puede usarse en lugar del ımperf, especialmente al comıenzo de la sentencıa (cf Ges.-K , 109k; Ch F Whıtley, *Koheleth,* 101, H W Hertzberg, *Der Predıger,* 208, que apostılla. «De todas formas no se excluye que aquí se entıenda. ello no solamente es así, sino que *debe ser así»* [*Ibídem]*).

12,1-7. De esta perícopa, segundo cuadro del gran poema final (11,7-12,7), se han hecho las mayores alabanzas: «Tal vez la sentencia poética más impresionante del libro» [37]. Se trata fundamentalmente de una evocación de la vejez [38]. El análisis que sigue puede que nos convenza de la profundidad y belleza del poema.

1. El verso comienza con el imperativo *acuérdate* (*ūzᵉkor*), que se relaciona con *pero recuerde* (*wᵉyızkor*) de 11,8b, como ya adelantábamos al comentar este verso. Se trata del segundo tema de la gran perícopa 11,7-12,7: el tema *del recuerdo*; el primero es el de *la alegría de vıvır* (cf. *disfruta*: 11,8a y 11,9-10) [39]. Pero la gran novedad está en el objeto de este recuerdo: acuérdate de *tu Creador.* Es tanta la novedad, tan inesperada la referencia directa a Dios Creador, que una buena parte de los intérpretes antiguos y modernos no tiene por auténtico el pasaje, sino que intenta de mil formas sustituir el TM por otras conjeturas [40].

El autor ha confesado tantas veces su fe en Dios que interviene en la vida de los hombres (cf. 1,13; 2,24-26; 3,13.17s; 6,2; 8,15; 9,1.7-9), en Dios

[37] M Schubert, *Schopfungstheologıe,* 130

[38] O, como dıce L Alonso Schokel, del «canto trıste y melancolıco de la vejez» (*Eclesıastés,* 66)

[39] Lo prımero que advertımos es que esta ınvıtación apremıa, es urgente

[40] Véanse las notas filológıcas El Tratado de la Mısná *Abot* dıce en 3,1 «Aqabías, hıjo de Mahalalel, decía Consıdera tres cosas y no caerás en el pecado Has de saber de dónde vıenes, adónde vas, ante quıen tendrás que rendır cuentas ¿De dónde procedes? de una gota corrompıda ¿Adónde vas? Al lugar del polvo, de la corrupcıón y de los gusanos ¿Ante quién rendırás cuentas? Delante del Rey de Reyes, el Santo, ¡bendıto sea!» Este pasaje es cıtado en Tratado *Sotah* 2,2 del Talmud de Jerusalén con alusıón expresa a Qoh 12,1 «¿Por qué el empleo del agua, de la tıerra y de la escrıtura? El agua debe recordar a la mujer su orıgen, la tıerra alude a su destıno futuro, adonde ella ırá, el escrıto ındıca que ella se encuentra delante de aquel a quıen mas tarde debe dar cuenta de su conducta En otro lugar [*Abot,* III,1, *Rab Lev* , 18] se ha enseñado 'Akabía ben Mahalalel habla de consıderar tres cosas para evıtar el pecado' R Aba, hıjo de R Papı, y R Josué de Sıknın dıce en nombre de R Levı Akabía ha deducıdo las tres cosas de un solo y mısmo versículo (Ecl 12,1) *Acuérdate de tu Creador,* este últımo térmıno puede ser leído (en el texto hebreo) de tres maneras 1ª 'tu fuente' [*bʾrk*], de donde tú vıenes, 2ª 'tu fosa' [*bwrk*], adonde tú vas, 3ª 'tu Creador' [*bwrʾyk*], a quıen un día tú darás cuenta de tu conducta» Cf R Gordıs, *Koheleth – the Man,* 341, que hace mencıón de estos pasajes

creador de todo cuanto existe y en particular del hombre (cf. 3,11.14; 7,13s.29; 8,17), que no debería extrañar que al final del libro y en la última recomendación que hace inste al joven a que recuerde a su Creador [41]. A pesar de esto, es bastante llamativo el tono con que Qohélet habla de Dios ya a punto de terminar su libro. Se dirige al joven, el mismo de 11,9, como se descubre en la repetición de la fórmula *en los días de tu juventud* (11,9aβ y 12, 1aβ). Y si antes el joven era invitado a disfrutar de la vida y a ser feliz durante los años de su mocedad, ahora se le insta a que recuerde a su Creador mientras es joven. No son en modo alguno dos invitaciones contradictorias, ni la segunda desempeña un papel de moderación sobre la primera; más bien son dos invitaciones complementarias [42].

El recuerdo del Creador no es la sombra de una pesadilla, ni el motivo para convertir la alegría y el gozo serenos en llantos y lamentaciones, sino el firme fundamento teológico del llamamiento al disfrute y a la alegría en la vida. Muy pocos han sido los autores que han subrayado este aspecto teológico de Qohélet que hace que el Dios, aparentemente lejano según 5,1, esté cerca de los momentos felices del joven y de todo hombre en su vida bajo el sol; cercanía acentuada por el uso de la 2ª persona: *tu* Creador. El joven debe pensar, pues, en Dios como en *su* Creador, con la convicción de que entre los dos existe una relación íntima, cercana y personal [43]; Él le ha dado la vida y todo aquello que en ella es causa de alegría y de gozo. *En los días de tu juventud* no señalan un tiempo exclusivo fuera del cual no se deba recordar al Creador, sino el período propio del joven. Se podría decir que la expresión únicamente tiene una función estructural, en cuanto que hacia atrás nos recuerda a 11,9a y hacia adelante se contradistingue de la expresión *antes de que...*, que articulará la perícopa hasta el final (cf. 12,1b.2a y 6a).

Así pues, 12,1 es como el gozne sobre el que gira la perícopa [44], ya que cierra las consideraciones sobre el joven y su tiempo, la juventud, y en su segunda parte se abre a las reflexiones sobre la vejez en este magnífico poemita, recargado de bellas imágenes, metáforas y símbolos.

Antes de que... abre el poema sobre la vejez y acompañará las reflexiones poéticas sobre el hombre en el último tramo de la vida. *Antes de que lleguen los días malos*: ¿Qué son estos *días malos* que han de venir? Los autores se dividen en sus opiniones [45]. Dos son, sin embargo, las sentencias que realmente vale la pena recordar. Una sostiene que Qohélet se está refiriendo a la muerte con

[41] Sobre la coherencia de 12,1 con el modo de pensar de Qoh véase H W Hertzberg, *Der Prediger*, 210 Existe una asimilacion de Qohélet con Gén 1 que se manifiesta en el uso del verbo *br'* y en el mismo espíritu positivo con relación a la creación en general y a la del hombre en particular (cf H P Muller, *Theonome*, 17s, *Der unheimliche*, 453)

[42] H P Muller dice «La llamada a la alegría de vivir (11,9aα) se interpreta en 12,1a como una llamada a pensar en el Creador, 12,1a es, por tanto, una invitación a la alegría de la vida, no la advertencia por la irresponsabilidad en el goce de la vida» (*Der unheimliche*, 452 nota 40)

[43] H P Muller escribe «El sufijo pronominal *-kā* parece designar un giro de religiosidad individual familiar» (*Der unheimliche*, 453s)

[44] Cf M V Fox, *Aging*, 71 nota 1

[45] Un breve resumen de estas puede verse en G S Ogden, *Qoheleth xi 7-xii 8* 33s

los días malos, de la misma manera que en 11,8b con *los días oscuros* [46]. Con todo es mayor el número de los que opinan que *los días malos* aquí sólo pueden significar «los días de la vejez» [47]. Yo acepto esta sentencia, primero porque el mismo verso 12,1 lo está señalando, pues 12,1b está en paralelismo sinonímico con 12,1c: *y te alcancen los años...*, que no puede referirse más que a la vejez; y en segundo lugar porque en todo el gran poema a *la juventud*, centro de 11,7-10, solamente se puede oponer *la vejez*, centro de atención de 12,1-7.

La ancianidad es venerable, pero es la época de los achaques, de los quebrantos en la salud, de la pérdida de la frescura en los sentidos corporales. Por esto el anciano puede decir con verdad que ya no le saca gusto a los años, porque ni su cuerpo ni su mente responden a los estímulos exteriores como en los años del vigor y de la juventud. Ésta es una realidad confirmada por la experiencia antigua, moderna y contemporánea, a pesar de la diferencia tan abismal en la calidad de vida de antes y de ahora; aún es válido el testimonio del griego Mimnermo: «Cuando llega la hora de la dolorosa vejez, que hace deforme incluso al hombre hermoso, siempre le rondan al corazón tristes inquietudes y ya no se regocija contemplando los rayos del sol» [48].

2. Si el v.1 nos introducía de modo general en el ámbito de la ancianidad, el v.2 nos instala en él de forma particular. El autor repite por segunda vez la expresión *antes de que*, seguida de dos observaciones de fenómenos naturales: el oscurecimiento de la luz, como consecuencia del de las fuentes de ella durante el día y la noche, y la aparición del cielo nublado aun después de la lluvia. Estos fenómenos de la naturaleza tienen pleno sentido en sí mismos, pero el autor los utiliza aquí por su valor metafórico, fácilmente captable. El primer binomio: *el sol/la luz* [49], que nos recuerda el comienzo del gran poema en 11,7, nos remite al día natural y solar; el segundo binomio: *la luna/las estrellas*, nos traslada imaginativamente a la noche. ¿Cómo se pueden oscurecer el día y la noche? Únicamente si el cielo se cubre de nubes, lo cual suele suceder de manera permanente en nuestro hemisferio norte sólo durante el invierno, si éste es normal. Muy relacinado con el fenómeno anterior está el segundo del nublado después de la lluvia, pero en éste el centro de atención no es la luz/oscuridad, sino la persistencia de las nubes. Fuera del tiempo invernal normalmente después de la lluvia el cielo queda más o menos despejado en poco tiempo. Solamente durante los más persistentes temporales de invierno a la lluvia no sigue un cielo despejado de nubes, sino que el cielo permanece cubierto de nubes y amenazando nuevas lluvias y

[46] Cf., por ejemplo, G.S. Ogden, *Qoheleth xi 7-xii 8*, 33s; *Qoheleth* (87), 198s; H.P. Müller, *Der unheimliche*, 452.

[47] Cf. W. Zimmerli, *Das Buch des Predigers*, 245s; R. Gordis, *Koheleth – the Man*, 341; L. Di Fonzo, *Ecclesiaste*, 315a; L. Alonso Schökel, *Eclesiastés*, 67; A. Lauha, *Kohelet*, 210.

[48] *Elegías*, 1,5-8. Traducción de F. Rodríguez Adrados, en *Líricos griegos*, I (Madrid 1981), 218.

[49] Puede entenderse como endíadis: «la luz del sol» (así L. Alonso Schökel, *Eclesiastés*, 67), o como dos entidades independientes (ver interpretación de 11,7).

aguaceros. Cualquier observador de los fenómenos atmosféricos puede constatar la veracidad de estos asertos.

Pero la pregunta surge espontáneamente: ¿Qué es lo que pretende Qohélet con estas claras alusiones al invierno meteorológico? En el contexto actual su intención es claramente metafórica, a saber: Qohélet se vale del poder sugerente del invierno meteorológico para hablarnos del invierno simbólico del hombre, que es su vejez. De modo semejante al invierno real en la vejez predomina no la luz, sino la oscuridad, no el tiempo apacible y sereno (la salud), sino el borrascoso y tormentoso (la enfermedad y los achaques).

El valor metafórico no pasa de aquí, porque naturalmente al invierno meteorológico sigue la primavera, pero a la vejez no sigue una nueva juventud; la esperanza muere en ella, no hay más porvenir, no más futuro esperanzador.

3-4. Con el v.3 cambia el mundo de las imágenes: del amplio mundo de los fenómenos de la naturaleza (v.2), se pasa al medio reducido de una vivienda en la ciudad (vv.3-4). Lo que en la introducción a 12,1-7 dijimos sobre la variedad de interpretaciones a lo largo de la historia, tiene su más plena aplicación a partir de 12,3. Éste es el pasaje que más abiertamente se ha interpretado como alegoría fisiológica de la vejez.

Dentro de la indiscutible variedad se ha conseguido entre los intérpretes antiguos y modernos una cierta convergencia de pareceres en cuanto a la correspondencia entre el texto: una casa con sus moradores y algunas actividades, y los miembros corporales del anciano. Por «guardianes de la casa» generalmente se entienden los brazos o las manos (el temblor de las manos es algo típico de los ancianos); «los robustos» son las piernas; «las que muelen» son los molares (con el tiempo van quedando pocos dientes en la boca del anciano); «las que miran por las ventanas» son los ojos que poco a poco pierden su capacidad de visión; «las puertas de la calle» o son los labios o los oídos; «el molino» es la boca y su ruido el habla que en el anciano cada día es menor [50].

Pero la interpretación alegórica ciertamente no es la única posible y algunos, como vimos en la introducción, hasta la rechazan de plano. No se puede negar que el texto nos presenta una casa en decadencia: es el ejemplo o la parábola, pero el texto mismo no la entiende alegóricamente, porque no se detiene en dar correspondencias significativas. El autor no se detiene en la pura descripción de los rasgos, de las situaciones, de los símbolos, sino que con estos elementos significativos y sugerentes nos quiere introducir en el mundo de la vejez, de la decrepitud del hombre que está llegando al final de sus posibilidades vitales. El contexto próximo así lo indica: el joven debe acordarse de su Creador en el tiempo de su plenitud, de su juventud, *antes de que* llegue el tiempo de la impotencia y de la decadencia vital, es decir, la

[50] Cf. correspondencias alegóricas en H.W. Hertzberg, *Der Prediger*, 211s; A. Lauha, *Kohelet*, 211-213; R.E. Murphy, *Eclesiastés*, 522; J.A. Loader, *Polar*, 110; N. Lohfink, *Kohelet*, 84.

vejez; *cuando...* y aduce el ejemplo de la casa en otro tiempo todo actividad y vida (el joven en plena actividad), ahora a punto de ser cerrada definitivamente (el anciano decrépito). Este momento está aún en lontananza, pero el autor lo presenta a la consideración del aún joven que en la mente de Qohélet es el lector.

En 12,3 Qohélet habla de los habitantes de la casa [51], que se supone grande, solariega, con un pasado glorioso, llena de vida, pero que ya no lo es, ya que sus guardianes, los que vigilaban por su seguridad día y noche, ahora son seres temblorosos no por miedo sino por falta de fuerzas. A los criados-guardianes corresponden los señores, *los robustos*, que ya no lo son porque se encorvan, señal de que son muy mayores. Al mundo masculino de la gran casa (criados-señores), sigue el mundo femenino: las que se ocupan de la molienda [52], trabajo cada día menos urgente, porque tanto ellas como sus señoras e inquilinos en general son menos [53].

Y se queden a oscuras las que miran por las ventanas: preferimos la interpretación que descubre aquí el tópico de la mujer asomada a la ventana (cf. Jue 5,28; 2 Sam 6,16; 2 Re 9,30; Prov 7,6) al de la interpretación alegórica [54]. A oscuras se quedan o porque en la casa ya no hay actividad, o porque también las señoras con los años van perdiendo la vista.

12,4 pertenece al mismo período gramatical que el v.3 y sigue su ritmo. *Se cierren las puertas* [55]: De los moradores de la casa saltamos a la casa que se va quedando en silencio profundo; de fuera no entra el ruido, ya que las puertas se cierran, y dentro cesa toda actividad alegre y ruidosa: *el ruido del molino.*

La versión que hemos preferido en v.4b mantiene el paralelismo con v.4a: al cierre de las puertas corresponde el que casi no se oiga *el canto de los pájaros* (de fuera a dentro) y dentro de casa al cese del *ruido del molino* el cese de *todas las canciones*. También se conserva el paralelismo entre las dos sentencias de 12,4b: *se debilite / se vayan callando; el canto del pájaro / todas las canciones.*

En resumen. La descripción con tintes poéticos de la decadencia de una casa solariega es un magnífico recurso literario para describir el progresivo decaimiento de la vitalidad humana tal y como sucede en la vejez. Todo el cuadro responde a toda la realidad, sin que sea necesario hacer un esquema de equivalencias como en la interpretación alegórica fisiológica.

5. El verso cambia de sujeto, que por el sentido del contexto no puede ser otro que «los ancianos» a los que metafóricamente (o alegóricamente) se han referido los versos anteriores [56]. Qohélet se refiere en v.5a a lo simbolizado en

[51] Cf M Gilbert, *La description*, 103

[52] «Trabajo propio de las mujeres en Oriente, cf Mt 24,41» (cf F Zorell, *Lexicon hebraicum*, 284a, F Piotti, *Osservazioni* [1977], 121

[53] Cf M Gilbert, *La description*, 104

[54] Cf M J Dahood, *Canaanite-Phoen* , 213s contra F Piotti, *Osservazioni* [1977], 123

[55] No es necesario acudir a interpretaciones ingeniosas sobre si son dos o una las hojas de las puertas en Palestina, simplemente se subraya el hecho de la falta de comunicación con el exterior

[56] Cf R Gordis, *Koheleth – the Man*, 344 J F A Sawyer defiende, sin embargo, que no se da

vv.2-4 y que hemos resumido al final del comentario a v.4. El hombre manifiesta su estado de desvalimiento y de inseguridad al llegar a la ancianidad, entre otras maneras con el miedo a las alturas y con el horror y pavor al tráfico en las calles y plazas.

12,5b es uno de los pasajes más controvertidos y oscuros de Qohélet [57]. Comienza el versículo estableciendo simultaneidad entre la situación psíquica del anciano y una serie de fenómenos de la naturaleza vegetal y animal [58]. Sigue el pasaje oscuro, cuya interpretación se ha plasmado en dos corrientes totalmente divergentes. Una que podemos calificar de pesimista y negativa; en el primer miembro sobre el almendro o bien prefiere el Ketib y traduce: «el almendro causa asco» [59], o bien el Qeré: «el almendro florece», pero lo explica alegóricamente de la cabeza encanecida del anciano [60]. Sobre la langosta se dice que se hace pesada, aludiendo o bien directamente a la debilidad del estómago del anciano, al que le resulta pesada la langosta [61], o bien se interpreta alegóricamente, entendiendo la imagen de la pesadez de la langosta como la torpeza del anciano, que se manifiesta sobre todo en su andar cansino [62]. Por último se dice que la alcaparra ha perdido su efecto como remedio culinario de la inapetencia, propia del anciano [63], o como inútil afrodisíaco para excitar el apetito sexual, extinguido (!) también en el anciano [64].

La otra corriente de interpretación establece un claro contraste entre el estado de caducidad del anciano, que se encamina a su fin irreversible: la muerte, y la evocación poética de la naturaleza vegetal y animal, que surge vigorosamente a la vida en primavera y verano, como nos lo dice el autor en sus referencias directas al almendro, a la langosta y a la alcaparra. El almendro florece realmente en pleno invierno, como adelanto de la primavera; la langosta vive y se multiplica en verano. La langosta más que volar se arrastra torpemente entre las mieses y matorrales secos del verano. La alcaparra madura en pleno verano, sus bayas, muy estimadas entre los

cambio de sujeto gramatical del final de v 4 al v 5, sino que es el mismo, es decir, los pájaros que «miran hacia abajo desde el cielo» y contemplan la casa arruinada (cf *The Ruined*, 527s), pero se ha quedado solo con su nueva interpretación

[57] De él escribe Ch F Whitley «Oscura alegoría e incertidumbre textual se combinan para hacer de esta línea una de las más difíciles en Kohélet» (*Koheleth*, 97s), y R Gordis «Los estícos c, d y e [12, 5b] obviamente son figurados, pero la significacion esta lejos de ser clara» *(Koheleth – the Man*, 344)

[58] Ver aclaración en Nota filológica a *mientras*

[59] Cf M Gilbert, *La description*, 105

[60] Cf R Gordis, *Koheleth – the Man*, 345, L Di Fonzo, *Ecclesiaste*, 321s, R E Murphy, *Eclesiastes*, 522

[61] Cf M Gilbert, *La description*, 105

[62] Cf L Di Fonzo, *Ecclesiaste*, 322, R E Murphy, *Eclesiastes*, 522

[63] Cf L Di Fonzo, *Ecclesiaste*, 322a, R E Murphy, *Eclesiastes*, 522, M Gilbert, *La description*, 105

[64] Cf especialmente R Gordis, *Koheleth – the Man*, 345-347, que se fundamenta en autores antiguos

campesinos, materialmente revientan, esparciendo así por el suelo sus semillas fecundas [65].

El autor utiliza muy bien la técnica de los contrastes en este v.5: la descripción de la primavera y del verano como el despertar de la naturaleza a la vida y la llegada a su plenitud (v.5b) está intercalada entre los temores y terrores del anciano (v.5a) y la alusión directa a la muerte y a los ritos funerarios (v.5c). Esta última línea del v.5 desvela sin metáforas el destino último del hombre, *su morada eterna,* «firme designación de la tumba» [66], donde se piensa que reposará para siempre. Así se expresa la Escritura: «El sepulcro es su [del muerto] morada perpetua y su casa de edad en edad» (Sal 49,12; cf. Tob 3,6: «eterna morada»; Ez 26,20).

Al final de v.5 se describe una de las principales ceremonias funerarias, la del llanto ritual por el difunto, ejecutada principalmente por mujeres, pero también por varones. Esta costumbre está bien atestiguada en la Sagrada Escritura (cf. Am 5,16; Zac 12,10-14; Jer 9,16-18; 22,18; 34,5) [67].

6-7. Llegamos a la última sección de la perícopa 12,1-7, como nos lo indica la expresión *antes de que* (cf. 12,1b.2a). El tema inequívoco es la muerte, a la que el hombre, todo hombre, está abocado ineludiblemente. Ésta se expresa en v.6 con varias metáforas y en v.7 directamente según el uso ya consagrado en la Sagrada Escritura. En cuanto a la construcción de las sentencias en vv.6-7 se observa una gran regularidad que hace que el estilo literario sea bueno: verbo + sujeto + un complemento, menos en v.7b: sujeto + verbo + complemento [68].

6. Consta el versículo de cuatro sentencias que decididamente hay que entender en sentido metafórico, como nos lo revela la clave de interpretación, el v.7: «En este verso se describe metafóricamente la llegada de la muerte» [69]. Los cuatro verbos prácticamente son sinónimos y expresan la idea de destrucción.

¿Se vale el autor de una o de dos imágenes en v.6? Según R. Gordis la imagen en la que se sostiene la visión del autor es una sola [70]. Sin embargo,

[65] H. W. Hertzberg nos dice que «el sentido es completamente claro: fuera es primavera, es verano, el tiempo de la floración y de la maduración está ahí, *pero el anciano no participa ya de ello, ¡el muere!» (Der Prediger,* 213); cf. K. Galling, *Der Prediger,* 122. Se acercan bastante a esta interpretación, aunque con matices propios, J. F. A. Sawyer, *The Ruined,* 528s; A. Lauha, *Kohelet,* 213s; J. A. Loader, *Polar,* 110; N. Lohfink, *Kohelet,* 84b.

[66] N. Lohfink, *Kohelet,* 85a.

[67] Cf. R. de Vaux, *Les Institutions,* I, cap. VI 5, pp. 99s; F. Piotti, *Osservazioni* [1977], 127.

[68] Cf. M. Gilbert, *La description,* 106, que también observa que «en 12,6-7 hay una alternancia continua de masculino y femenino, 6a: masc.-fem.; 6b: fem.-masc.; 7: masc.-fem.» (*Ibidem*). Por estas razones M. Gilbert cree que debe ser excluida cualquier hipótesis que no considere a v.7b como auténtico (cf. *a.c.,* 106s), como hace, por ejemplo, H. P. Muller en *Der unheimliche,* 443 nota 9.

[69] R. Gordis, *Koheleth – the Man,* 347; cf. D. Buzy, *Le portrait,* 338.

[70] «[L.] Levy, siguiendo a Ibn Ezra, defiende convincentemente que aquí hay únicamente una sola imagen, la del pozo que funciona con una cuerda atada a una rueda, un extremo de la cuerda sostiene un cántaro, el otro una bola ( ) como contrapeso. Cuando la cuerda se rompe, bola, cántaro y rueda caen todos al fondo y se hacen pedazos» (*Koheleth – the Man,* 348).

parece más objetivo hablar de dos imágenes, cada una de las cuales se desarrolla en dos cuadros [71]. La primera imagen es la de una lámpara (*la taza de oro*) que cuelga de una cuerda, de un *hilo de plata* (primer cuadro), se rompe *el hilo de plata*, la lámpara también se rompe (segundo cuadro). La segunda imagen es la de la garrucha o polea fija encima del brocal del pozo o de la cisterna, con una cuerda que se desliza por la ranura de la polea y que en un extremo tiene sujeto un cántaro o cubo de barro para sacar el agua del fondo. Si el artilugio que sostiene a la polea se rompe, el cántaro se hará añicos al estrellarse contra las piedras que rodean la boca del pozo o brocal (tercer cuadro) y la garrucha o polea caerá destrozada al fondo del pozo (cuarto cuadro) [72]. Las imágenes son verdaderamente expresivas del hecho de la muerte, como se pone de manifiesto en el verso siguiente.

7. Este verso está inspirado en Gén 2,7; 3,19 y en otros pasajes de la Escritura, donde se refleja la concepción antigua circular: con la muerte se vuelve al punto de origen, el polvo al polvo (cf. 3,20b y comentario), y el aliento de vida a Dios que lo ha dado (cf. Sal 104,29s; Job 34,14s; Eclo 40,11), pues él es el verdadero y único Creador de los vivientes [73]. Este retorno del aliento vital del hombre a Dios no significa «otra cosa que Dios vuelve a tomar con la muerte la vida prestada a la criatura» [74]. De ninguna manera insinúa siquiera Qohélet el tema de la inmortalidad personal. Muchos autores se manifiestan con claridad [75], otros, sin embargo, todavía siguen manteniendo que el pensamiento último de Qohélet sobre la pervivencia individual más allá de la muerte no se diferencia del común sentir de la tradición israelita acerca de la existencia umbrátil de los muertos en el seol [76].

Aquí termina el poema de Qohélet sobre la vejez. Pero recordemos que

[71] Los materiales preciosos plata y oro, son decisivos para admitir dos imágenes y no una, pues el *hilo de plata* no puede ser la cuerda que sostiene el cubo para sacar el agua, ni al cubo o cantaro le conviene el apelativo de *taza de oro* (cf N Lohfink, *Kohelet*, 85a)

[72] Cf A Bea, *Liber*, 26, R E Murphy, *Eclesiastes*, 522 N Lohfink dice a propósito de la polea del pozo que «esta innovación técnica fue introducida por primera vez en Palestina en el siglo 3° [a C]» (*Kohelet*, 85a) El dato es muy importante para la datacion de Qoh, pero no se aporta documentación alguna historica o arqueológica que lo pruebe (ver también A Bonora, *Qohelet*, 139)

[73] Cf M Gilbert, *La description*, 100, que llama acertadamente la atencion sobre que «el contexto ciertamente esta en relación con el acto creador [12,1] Por lo demas la *ruâh* precisamente ha sido dada en la creación»

[74] R Kroeber, *Der Prediger*, 156 Sobre el concepto de vida prestada puede verse mi comentario a Sab 15,8 en J Vílchez, *Sabiduria* (1990), 399s

[75] R Kroeber afirma «El pensamiento de una inmortalidad personal, de una permanencia de la individualidad en cualquier forma, no se da La muerte, la permanente amenaza oscura en el trasfondo de la vida, significa el fin absoluto de todo ser» (*Der Prediger*, 156s) Así mismo se expresan J Steinmann «El destino personal de cada uno se termina con la muerte, porque escapa a la repetición del ciclo vital» (*Ainsi*, 116) También L Alonso Schokel «Esto no implica supervivencia ni inmortalidad del alma» (*Eclesiastes*, 68), cf R E Murphy, *Eclesiastes*, 522, A Schoors, *Koheleth*, 302, N Lohfink, *Kohelet*, 85

[76] Cf G Pérez Rodriguez, *Eclesiastes*, 926s Ver Qoh 3,21 y 9,10 y mis comentarios respectivos

todas las reflexiones sobre la ancianidad y muerte están subordinadas al imperativo inicial de 12,1a: «Acuérdate de tu Creador en los días de tu juventud», por lo que el pensamiento de Qohélet al final de su libro y antes del colofón en 12,8 es netamente positivo.

XIII. PALABRA FINAL DE CIERRE (12,8)

12,8 ¡Vanidad de vanidades –dice Qohélet–, todo es vanidad!

Ya hemos hablado de 12,8 como palabra final del libro, al menos en dos ocasiones: al principio, cuando establecíamos que 1,2 y 12,8 formaban el marco que encerraba el libro como totalidad [1], y últimamente a propósito del final de la perícopa anterior 11,7-12,7, en su introducción [2].

Como recurso estilístico la repetición en 12,8 de la sentencia *Vanidad de vanidades...* da lugar a una *inclusión*, «la gran inclusión del libro con 1,2» [3], «que define los límites del libro» [4]. Es evidente, pues, «que el pasaje fue compuesto para que sirviera como *final* de todo el libro» [5]. Pero ¿quién es en realidad el autor de 12,8? La opinión más común entre los autores contemporáneos es que esta inclusión, este marco, se debe a la pericia del alumno-editor de la obra [6]. Sin embargo, no se puede descartar en absoluto que el autor de 12,8 (lo mismo que de 1,2) sea el mismo Qohélet [7].

En cuanto al sentido de la sentencia *Vanidad de vanidades...* nos remitimos al Excursus II sobre *hebel*. En este momento final la significación tiene que ser la más trascendental. Sigue inmediatamente a la afirmación rotunda del hecho de la muerte como sello final de la vida, la única vida del hombre

[1] Recordábamos las palabras de F Ravasi «En efecto, señala su comienzo (1,2) y pone el sello a su final (12,8)» (*Qohelet*, 21) Ver además K Seybold, *hæbæl*, 342, K Galling, *Der Prediger*, 84, A Lauha, *Kohelet*, 30, Bo Isaksson, *Studies*, 106s, D Michel, *Untersuchungen*, 2 y 40

[2] Con palabras de J R Busto Saiz «12,8, en mi opinión, no cierra el poema [11,7-12,7] sino el conjunto del libro» (*Estructura*, 20)

[3] M Gilbert, *La description*, 97

[4] G S Ogden, *Qoheleth XI 7-XII 8*, pág 35 Hacen referencia a la *inclusion* de 1,2 y 12,8 autores como B Pennacchini (cf *Qohelet*, 495), A G Wright (cf *The Riddle* [1980] 43), J L Crenshaw (cf *Ecclesiastes*, 57 nota 3, pág 58), G Ravasi (cf *Qohelet*, 25 nota 16), W Vogels, *Performance*, 369, cf también J A Loader, *Polar*, 8

[5] J A Loader, *Polar*, 109

[6] Cf F Ellermeier, *Qoheleth I 1*, 94ss, L Di Fonzo, *Ecclesiaste*, 122s, K Galling, *Der Prediger*, 84, A Barucq, *Eclesiastés*, 29 = *Ecclésiaste*, 27, R Albertz, *hæbæl*, 468, A Lauha, *Kohelet*, 30, O Kaiser, *Die Sinnkrise*, 93s, Bo Isaksson, *Studies*, 106s, J L Crenshaw, *Ecclesiastes*, 58, D Michel, *Untersuchungen*, 40 Que este alumno-editor sea el primero de los dos redactores de Qoh o el único, es una discusión de menos importancia Este problema está relacionado con lo que ya dijimos en la Introducción, cap VI, sobre Composición de Qoh 3 2 c

[7] Dice D Lys «Si se trata de una afirmación favorita de Qohélet, es muy probable que él mismo haya enmarcado su libro con ella sin esperar las atenciones de un discípulo para hacerlo» (*L'Ecclesiaste*, 87) En el mismo sentido se expresa G Ravasi (cf *Qohelet*, 25 nota 16) y L Di Fonzo (cf *Ecclesiaste*, 122s)

sobre la tierra. Si lo más preciado que el hombre posee, la propia vida, se disipa con la muerte como la brisa o el viento, ¿qué hay entre todo lo que existe o pueda existir, excepto Dios, que pueda merecer un juicio positivo? Nada, absolutamente nada. Por esto Qohélet dice con toda razón que *todo es vanidad.*

XIV. APENDICE A QOHELET (12,9-14)

Cerrado el libro con 12,8, lo que sigue es un verdadero apéndice o epílogo del libro. Los signos que demuestran que 12,9-14 es un añadido generalmente son reconocidos por todos [1]. Las discrepancias versan sobre si esta añadidura es de Qohélet o de otra mano, y en esta segunda hipótesis si es uno o son varios los autores que han intervenido.

A la pregunta sobre el autor o autores de 12,9-14 y sobre su unidad o diversidad se han dado muchas y variadas respuestas desde finales del siglo pasado.

En primer lugar consignamos la sentencia que repite lo que tradicionalmente se venía diciendo: 12,9-14 son palabras del mismo Qohélet [2]. Sin embargo, la opinión mayoritariamente predominante en la actualidad defiende que el epílogo 12,9-14 no ha sido escrito por Qohélet, sino por otro u otros autores, según especificamos a continuación. De hecho los autores siguen preguntando si Qoh 12,9-14 constituye un solo apéndice o no está formado más bien por dos o tres epílogos añadidos al cuerpo del libro por manos distintas y en tiempos diferentes.

Que Qoh 12,9-14 forme un solo epílogo o apéndice lo defienden, además de los que se lo atribuyen a Qohélet mismo, otros autores que ven en él una mano distinta de la del autor principal del libro, con mucha probabilidad la de un discípulo y admirador del maestro Qohélet [3].

Son mayoría, sin embargo, los intérpretes que descubren en 12,9-14 dos epílogos, añadidos a la obra general por autores distintos y con diferente

[1] Los principales son en vv 9-10 no habla Qohélet, sino se habla de Qohélet En v 12 se llama al discípulo «hijo mío» por primera y única vez en Qoh, en el mismo verso se introducen además polemicamente temas nuevos el de los muchos libros y el de la fatiga del estudio La orientación fundamental de vv 13-14 no encaja bien con la doctrina de Qoh en todo el libro, por primera vez se habla también de «mandamientos» de Dios

[2] Así, por ejemplo, F Delitzsch en 1875 (cf *Commentary*, 206s y 429s) También J J Serrano se alinea con Delitzsch (cf *Qohelet*, 581)

[3] Cf R Gordis, *Koheleth – the Man*, 351 «Es mejor que el epílogo entero sea considerado como una unidad», E Glasser, *Le proces*, 176s «Mantenemos para este breve apendice la unidad de autor Éste es, sin duda, un colega y amigo de Qohélet a quien nuestro sabio confió la edición póstuma de su obra», R E Murphy, *Eclesiastes*, 523, G H Wilson, *'The Words'*, 175s

finalidad [4] Nos adherimos a esta sentencia por las razones que aduciremos en el comentario

Finalmente son menos los que hablan de tres epílogos, atribuidos a otros tantos epiloguistas [5]

1 *Primer epílogo 12,9-11*

Estos tres versos forman el primer epílogo, que se distingue claramente del segundo La palabra inicial en v 9 *w^eyotēr* (*[y] ademas*), se repite tal cual en v 12, señalando un nuevo comienzo, el del segundo epílogo o apéndice (12,12-14) [6]

12,9 Qohelet, además de ser un sabio, instruyó permanentemente al pueblo,
y escucho con atención e investigó, compuso muchos proverbios,
10 Qohélet procuro encontrar palabras agradables y escribir la verdad con acierto
11 Las palabras de los sabios son como aguijadas
y como clavos fijados los dichos de las colecciones,
son dados por un solo pastor

9 «instruyo» lit «enseño ciencia» «escucho» *w^e'izzēn*, algunos relacionan el verbo con *mo'z^enayim* «balanza», y lo traducen por «pesar», «ponderar» Pero esto crea incoherencias en el contexto, ademas de presentar un *hapax legomenon* Mejor es darle al verbo la significacion normal de «oir» y en *Piel* «escuchar», haciendo asi juego con los otros dos verbos en *Piel* (cf Ch Dohmen, *Der Weisheit*, 14, Ch F Whitley, *Koheleth*, 102, tambien O Loretz, *Qohélet*, 138, N Lohfink, *Kohelet*, 85-86)

10 «y escribir» supone una modificacion no en el texto consonantico, sino en la vocalización del TM, es decir, *w^ekātōb* (infinitivo absoluto) en vez de *w^ekātūb* (participio pasivo) Este infinitivo depende de *biqqeš procuro*, lo mismo que *limso' encontrar* (cf R Gordis, *Koheleth the Man*, 352s, M J Dahood, *Canaanite Phoen* , 50, H W

[4] W Zimmerli defiende que 12,9-11 fue escrito por un discipulo (cf *Das Buch des Predigers*, 249) y 12,12-14 por un segundo epiloguista para que el libro pudiera entrar sin dificultades en el canon (cf *o c* 250) Esta misma division la sostienen entre otros R Kroeber *Der Prediger*, 157, K Galling, *Der Prediger*, 124 (QR^1 es el discipulo que escribe 12,9-11) y 125 (QR^2 es un maestro de sabiduria que añade 12 12-14), S Holm Nielsen *On the Interpretation*, 169s, *The Book*, 49 52s, A Lauha, *Kohelet*, 217 220 (12,9-11 procede de un discipulo R^1) y 221s (12 12 14 es de un 2º redactor R2), N Lohfink, *Kohelet*, 85b 86 G S Ogden, *Qoheleth* [1987], 208, J L Crenshaw, *Ecclesiastes*, 189s, D Michel *Qohelet*, 168, *Untersuchungen*, 268s 274-277, *Probleme*, 6

[5] H W Hertzberg distingue tres epilogos 12 9-11, apologia de Qohelet por un alumno, 12,12, una especie de correccion de vv 9 11 y 12,13 14, complemento de v 12 (cf *Der Prediger*, 219s), L Di Fonzo por su parte, tambien admite tres epilogos, pero distribuidos asi 12,9 10, elogio de Qohelet (cf *Ecclesiaste*, 329b), 12,11 12, elogio de la sabiduria (p 333a) y 12,13-14, resumen moral del libro (p 338a)

[6] Cf G S Ogden, *Qoheleth* [1987], 208, J L Crenshaw *Ecclesiastes*, 189, Ch Dohmen, *Der Weisheit* 14

Hertzberg, *Der Prediger*, 216, Ch F Whitley, *Koheleth*, 102) M J Dahood en 1966 intentó todavia justificar la vocalizacion de TM *kātūb* para el infinitivo absoluto por influjo de la ortografía fenicia (cf *The Phoenician*, 281) Se suelen aducir ademas 5 Ms y versiones como Aq Sym Vg que leen el perfecto *wᵉkātab* «y escribió» «la verdad» lit «palabras de verdad o verdaderas » «con acierto» *yošer*, es acusativo adverbial (cf Ges -K , 118m)

11 «los dichos de las colecciones» *baᶜ lēy ᵓᵃsuppōt*, la expresion es muy discutida ya desde antiguo Nosotros la hemos entendido como paralela a la anterior *las palabras de los sabios* Otros interpretan *baᶜᵃlēy ᵓsuppōt* como «rectores o maestros de las asambleas» (cf G R Driver, *Problems*, 235, L Di Fonzo, *Ecclesiaste*, 333s)

12,9-11 El contenido de la pequeña unidad versa sobre Qohélet como sabio y sobre su actividad como maestro y escritor Todo fluye con naturalidad y en tercera persona hasta 12,11b, descubriéndose con facilidad tras las palabras elogiosas [7] a un fiel discípulo y amigo [8], probablemente al que edita por primera vez la obra del añorado maestro [9]

9 A partir de v 9 habla, pues, un conocedor directo de la persona de Qohélet, de su actividad enseñante e investigadora y de su obra [10]

El autor de este primer epílogo habla en primer lugar de Qohélet, como sabio Que Qohélet sea sabio no necesita ser probado, el libro entero lo demuestra y expresamente se afirma en 1,16 (lo hace en 1ª persona) En segundo lugar parece que el epiloguista quiere dejar constancia de cierta labor eneseñante del sabio Qohélet con relación al pueblo El último aspecto de esta supuesta enseñanza de Qohélet es lo que ha dividido a los intérpretes Efectivamente no hay dificultad en admitir que Qohélet tuviera discípulos, como todo sabio en su medio cultural Pero éstos generalmente pertenecían a las clases elevadas o acomodadas, no al pueblo sencillo y comun ¿Tuvo además Qohélet una actividad pública como maestro de las clases menos elevadas o populares según el modelo de los filósofos ambulantes del tiempo helenístico? Sólo los comentaristas modernos han propuesto el problema en estos términos

P Jouon distingue en Qohélet dos aspectos o actividades, «la de doctor del pueblo o de predicador popular» y «la de sabio o de filósofo» [11]

[7] H W Hertzberg dice que «realmente se tiene la impresion de que *aqui se hace una apologia de Qoh» (Der Prediger*, 219), S Holm-Nielsen habla de «un epilogo casi como un memorial *post mortem* de su venerado maestro» (*On the Interpretation*, 169) mientras que A Lauha opina que «R[1] solo quiere asegurar a su maestro una buena fama» (*Kohelet*, 220)

[8] Cf W Zimmerli, *Das Buch des Predigers*, 249, K Galling, *Der Prediger*, 124

[9] Cf S Holm Nielsen, *On the Interpretation*, 169, L Glasser, *Le proces*, 176s A Lauha, *Kohelet* 217

[10] Muchos autores suscribirian sin reparo lo que escribe R Gordis «Tenemos [en el epilogo] una fuente primera de informacion sobre la vida y obra de Kohelet, que procede de su mismo tiempo, probablemente de un contemporaneo que le conocio personalmente» (*Koheleth – the Man*, 349) Nosotros creemos que era un discipulo que veneraba al maestro (cf notas 7 9)

[11] *Sur le nom*, 53, Qohelet, como sabio y filosofo, centraba su atencion en la educacion de los jovenes selectos, la elite intelectual, como maestro popular se dirigia al «pueblo», a la asamblea popular *–qhl–*, de donde su nombre *Qohelet* (cf a c , 53s)

También N. Lohfink admite una doble actividad enseñante en Qohélet, el *ḥākām*: una en privado como maestro de escuela en el templo para la juventud de la clase acomodada y otra como maestro de las clases inferiores en las plazas y calles [12].

Otros, sin embargo, no distinguen en el sabio y maestro de sabiduría Qohélet dos actividades enseñantes una para los alumnos ricos y otra para el pueblo pobre y sencillo. Pues piensan que cualquier maestro de sabiduría o sabio que se precie no puede hacer distinción entre auditorio y auditorio [13].

En realidad, el epiloguista hace un elogio de su maestro Qohélet, lo considera un maestro ideal de sabiduría en su actividad como enseñante y como escritor. Desde su punto de vista nadie podía quedar excluido de su magisterio, bien sea por la palabra bien sea por sus escritos [14].

De esta manera parece que se salva una dificultad objetiva de gran peso: cómo puede ser maestro del pueblo llano un sabio de tan difícil comprensión. Lo escrito queda escrito para todo el mundo sin distinción de situaciones socio-culturales [15]

Qohélet sabe escuchar con atención, como corresponde a un verdadero sabio. También hemos descubierto su pasión investigadora a lo largo del comentario, principalmente en los pasajes en que nos habla el mismo Qohélet en primera persona de su afán por adquirir conocimientos (cf. 1,13; 2,11-12; 4,1.4; 7,23. 25-29; etc.).

[12] *Kohelet*, 12, donde se pregunta «¿Era, por tanto, Kohélet primordialmente o siempre un maestro en la escuela del templo? ¿Qué hizo 'ademas de esto'? Tal vez ha abierto el camino a la instruccion a nuevos grupos de las clases inferiores Éste fue más tarde un punto programatico del partido fariseo En nuestro contexto es mas probable que Kohélet haya ofrecido su enseñanza como los filosofos ambulantes en las plazas públicamente (= al pueblo), naturalmente por un precio razonable como éstos», ver también p 85a Lo mismo piensan G S Ogden (cf *Qoheleth* [1987], 208) y J L Crenshaw que escribe «Este verso [12,9] describe la actividad profesional de Qohelet Él no era solo un sabio, probablemente responsable de la educacion de la juventud, tambien comunico su enseñanza al pueblo ordinario (*hāʿām*)» (*Ecclesiastes*, 190)

[13] Como escribe M V Fox «Los escritores de sabiduría nunca consideraron su labor instructiva limitada a ciertas clases sociales (aunque manifiestan una inconsciente orientación clasista) El conocimiento y las virtudes de la sabiduría son accesibles a todos (Prov 8-9) Nunca *hakam* dice relacion a un maestro profesional de gente acomodada, opuesto al maestro del pueblo comun» (M V Fox, *Qoheleth and his Contradictions*, 322), cf ademas D Michel, *Probleme*, 7 nota 1, Ch Dohmen, *Der Weisheit*, 14 nota 6

[14] Así nos parece que entiende R Gordis el epílogo primero, por lo que creemos que no han sido bien interpretadas sus palabras sobre 12,9 (nos referimos especialmente a M V Fox en *Qoheleth and his Contradictions*, 322 y a D Michel en *Probleme*, 7 nota 1) R Gordis habla ciertamente de la doble enseñanza a ricos y a plebeyos, pero se pasa por alto el matiz de una y otra enseñanza una es principalmente oral y la otra es escrita, pues dice «Aprendemos del epílogo que Kohélet era un *hakam*, un maestro de sabiduría (v 9a b) No se contentaba con la actividad profesional que estaba limitada a los vastagos de las clases altas, sino que se esforzó por enseñar *al pueblo, hʿm, por medio de su obra literaria, coleccionando ( ) proverbios y componiendo contribuciones originales a esta literatura (v 9b)» (Koheleth – the Man*, 350, el largo *subrayado* final es nuestro)

[15] A este propósito escribe L Alonso Schokel «[Qohélet] de profesión era sabio –o pensador–, se dedico también a la enseñanza (véase la distinción en Sir 37,22-23) Algunos comentadores oponen 'pueblo' a clases superiores, pero no parece que Qohélet haya sido 'popular' en ningun sentido» (*Eclesiastes*, 68-69)

Compuso muchos proverbios: Los intérpretes antiguos recordaban a este propósito la actividad literaria de Salomón (cf. 1 Re 5,9-14), o referían el pasaje al libro de los Proverbios, pero no es necesario salirnos de nuestro libro, donde se demuestra con largueza la actividad literaria de Qohélet, creadora de proverbios [16].

10. El discípulo, después de hablar en general del maestro y de su plural actividad de palabra y por escrito (v.9), vuelve sobre lo mismo en v.10, para subrayar la exquisitez de Qohélet en su labor literaria. En v.10a con *palabras agradables* se refiere sin duda a la actividad de Qohélet como maestro de la palabra, pero no exclusivamente. Estas *palabras agradables,* dichas primero, con toda probabilidad fueron después escritas.

La segunda parte del verso hace referencia sólo a la actividad literaria de Qohélet en cuanto tal, destacando de ella su contenido: *la verdad* de sus palabras («palabras de verdad»), y la forma adecuada· *con acierto* [17]. De esta manera el maestro de sabiduría, según la opinión de su incondicional discípulo, unió lo agradable con lo bello y verdadero Creo que aquí se puede descubrir ya cierta tendencia apologética en el epiloguista [18].

11. Dos veces ha hablado expresamente el discípulo epiloguista de *las palabras de Qohélet* en v 9: *palabras agradables* y «palabras de *verdad»*; ahora en v.11a trata de *las palabras de los sabios* en general. Razonablemente se puede presumir una intención laudatoria en el alumno al identificar, sin decirlo, las palabras de Qohélet con las palabras de los sabios; para él Qohélet realmente es un sabio, que, como persona, merece el máximo respeto y cuya doctrina debe ser aceptada por todos, como son aceptadas *las palabras de los sabios* consagrados en la tradición de Israel.

A *las palabras de los sabios* corresponden en perfecto paralelismo *los dichos de las colecciones*. Estos *dichos* son el fruto del trabajo anónimo de generaciones de colectores de las palabras de sabiduría dispersas en la tradición popular. La eficacia de la enseñanza de los sabios o de sus palabras son realzadas por medio de dos comparaciones, sacadas del medio pastoril o campesino y de la vida nómada. La aguijada o puya normalmente sirve para estimular y guiar a bueyes y caballerías. Los *clavos fijados* en el suelo garantizan la seguridad de la tienda del nómada ante las inclemencias del medio. Así son *las palabras de los sabios* con relación a los discípulos en particular y a los oyentes o

[16] H W Hertzberg nos lo recuerda así «Antiguos intérpretes pensaron con los *mšlym* en el libro *mšly* [Prov], esto no se justifica No se trata en absoluto de extraños, sino de sus propios proverbios» (*Der Prediger*, 218)

[17] Algunos autores dan al acusativo adverbial *yošer con acierto,* un sentido moral (cf L Di Fonzo, *Ecclesiaste,* 332b) Pero parece más probable que el prologuista solo se refiera a la forma de expresión El contenido moral está implícito en *la verdad* de las palabras

[18] Es muy probable que en las escuelas de sabiduría de Jerusalen se enseñaran algunos modelos literarios helenísticos como el que el discipulo atribuye a su maestro Más adelante el poeta romano Horacio escribirá «Omne tulit punctum qui miscuit utile dulci, lectorem delectando pariterque monendo» (*Ars poetica*, 343s)

lectores en general. A un mismo tiempo estimulan y guían a los remisos y despistados, y dan seguridad y confirman a los que han escogido el recto camino y quieren asentarse en él.

Parece que el autor se sirve de material ya proverbial, que en este caso lo aplica a la más que probable controversia sobre el valor normativo de las enseñanzas de Qohélet [19].

La última expresión: *son dados por un solo pastor,* se refiere a *los dichos de las colecciones,* y con mucha probabilidad a Dios, el auténtico y único *pastor* de Israel y de todos los pueblos, como único Señor [20]. Con lo que, aunque a algunos parezca atrevido y extraño [21], se puede pensar en que el epiloguista está defendiendo la doctrina de Qohélet, como proveniente de la única fuente última de sabiduría que es Dios, elevándola virtualmente a lo que posteriormente se va a llamar doctrina normativa e inspirada [22].

2. *Segundo epílogo: 12,12-14*

Ya el mismo inicio con el término *w^{e}yotēr*: «y además», indica que comienza algo distinto de lo anterior (cf. 12,9). Así mismo la invocación *hijo mío* nos traslada a un mundo diferente del primer epílogo y del libro en su totalidad [23]. Acorde con esta apreciación está el uso de los dos imperativos en vv.12a y 13b, que cambian el estilo narrativo e informativo del primer epílogo por el directo y exhortativo del segundo. Un poco más adelante haremos mención de la diversidad del contenido del segundo epílogo y lo analizaremos con detenimiento.

12,12 Por lo demás, hijo mío, ten cuidado:
escribir muchos libros no tiene fin y el estudiar demasiado fatiga el cuerpo.
13 En conclusión, después de oírlo todo:
Teme a Dios y guarda sus mandamientos,
porque eso es ser hombre.
14 Pues Dios juzgará todas las acciones, aun las ocultas, buenas o malas.

12 «Por lo demás»: lit. «además de éstos», es decir, como añadido a lo precedente «el estudiar demasiado»· lit. «el mucho estudio»

13. «En conclusión» lit. «fin del discurso». «después de oírlo todo»: lit. «todo ha

[19] Cf D Michel, *Probleme*, 6

[20] Así piensa la mayoría de los intérpretes en opinión de D Michel en *Probleme*, 7 nota 2, cf A Bea, *Liber*, 27, H W Hertzberg, *Der Prediger*, 219

[21] Cf L Alonso Schokel, *Eclesiastés*, 69

[22] Cf H W Hertzberg, *Der Prediger*, 219, G R Driver, *Problems*, 235, D Michel, *Probleme*, 6

[23] Cf A Lauha, *Kohelet*, 221, G.H Wilson, *'The Words'*, 175s, J L Crenshaw, *Ecclesiastes*, 190

sido escuchado», forma pausal de la 3ª pers sing. Nifal de *šmʿ* (cf. Ch F. Whitley, *Koheleth,* 104s). «ser hombre»: lit. «todo el hombre».

14 «juzgará»: lit. «llevará a juicio» «todas las acciones». lit. «toda acción». «aun las ocultas» lit. «sobre todo lo oculto».

12,12-14. Es notable el cambio de entonación a partir de 12,12, como en parte ya hemos observado, y la aparición de nuevos temas (la observancia de los mandamientos divinos) o el tratamiento nuevo de algunos ya conocidos (el temor de Dios y el juicio divino) [21].

12. Podemos dar por sentado que el autor de los versos finales del libro, los que constituyen el que hemos llamado segundo epílogo (12,12-14), es un autor distinto del discípulo de Qohélet que elogió a su maestro como sabio. A éste parece que no le importa mucho que Qohélet fuera un sabio; lo que busca por encima de todo es la rectitud de su doctrina y de su vida (cf. vv.13-14).

El v.12 se entiende mejor si se supone que ha pasado algún tiempo desde la primera publicación de Qohélet (debida casi con toda seguridad al primer epiloguista). Han surgido muchas discusiones a propósito de la doctrina defendida por Qohélet y probablemente sobre Qohélet mismo. El autor de este segundo epílogo pertenece a una escuela más tradicional que la de Qohélet, por lo que utiliza el *hijo mío* para dirigirse a los discípulos, como se suele hacer en el libro de los Proverbios. No está muy de acuerdo con la orientación general de Qohélet y por esto la matiza en vv.13-14; sin embargo, defiende al libro en su conjunto y hace lo posible por que se mantenga y aun se propague. Con razón se puede considerar su segundo editor.

Con todo, el epiloguista segundo pone en guardia al lector: *ten cuidado.* ¿Se refiere a otros libros distintos de Qohélet o lo incluye también? Directamente parece que se refiere a otros libros, a esos otros que tanto proliferan por ahí. Sin embargo, en absoluto también podría referirse a Qohélet, del que va a aclarar algunos puntos fundamentales para que se pueda considerar plenamente ortodoxo, según dijimos en la última introducción.

Escribir muchos libros...: Extraña sobremanera que al final de un libro de sabiduría encontremos un juicio tan negativo sobre la producción literaria y el estudio serio. Y no vale decir que el autor de 12,12 lo que no aprueba son las exageraciones, es decir, «escribir *muchos* libros» y «estudiar *demasiado*»; para esto no era necesario añadir un nuevo epílogo al libro. Más acertada-

[21] S Holm-Nielsen parece que tiene razón al notar que en este segundo epílogo se trata «de un redactor tardío que encontró la enseñanza de Qohélet demasiado dura y heterodoxa y por esto quiso avisar contra ella o simplemente dar al escrito un final ortodoxo» (*On the Interpretation,* 169s), y matiza a K Galling que «dice de los versos que fueron ideados para hacer al libro 'apto para la sinagoga' [*Stand und Aufgabe,* 358], yo añadiría apto para el canon» (*a c*, 170), ver también del mismo S Holm-Nielsen, *The Book,* 53 y A Lauha, *Kohelet,* 222 El juicio de J L Crenshaw, sin embargo, nos parece exagerado, pues escribe «El punto de vista del primer epílogo es el de un alumno fiel, que reflexiona sobre la actividad de Qohélet El segundo epílogo parece ser la obra de un detractor, que piensa que las enseñanzas de Qohelet son inadecuadas y tal vez perversas» (*Ecclesiastes,* 190)

mente parece que se expresa D. Michel, al afirmar que el segundo epiloguista «no es amigo de largas y eruditas discusiones» [25], de las que «evidentemente estaba cansado» [26]. Todo esto se compagina bien con lo que apuntábamos acerca de las disputas que debieron de surgir inmediatamente después de la primera publicación de los escritos de Qohélet.

13. En este momento el epiloguista tiene conciencia de que ha llegado al final y tiene que concluir; por esto emplea una expresión que podemos calificar de técnica: *en conclusión* o resumiendo, completada por la sentencia: después de que «todo ha sido escuchado». El autor, también un maestro de sabiduría, va a exponer su propio parecer, teniendo en cuenta las opiniones de todos los demás, especialmente las de Qohélet; pero lo va a hacer concentrando lo más posible lo que él cree que es lo más importante. Le bastarán dos imperativos y una cláusula que los fundamente.

Teme a Dios: Se dirige al discípulo, interpelado cariñosamente en v.12 como *hijo mío*. No se trata de querer infundir el miedo o terror ante la divinidad, sino de subrayar la necesidad de aceptar la supremacía absoluta y soberana de Dios, como en seguida se descubre en el segundo imperativo: *guarda sus mandamientos*.

El epiloguista ha descubierto que el temor de Dios es un tema familiar en Qohélet (cf. 3,14; 5,6; 7,18; 8,12s); pero no podemos saber hasta qué punto tiene conciencia de que Qohélet no piensa como él en este asunto tan importante de su concepción religiosa, pues jamás Qohélet relaciona el temor de Dios con la observancia de sus mandamientos. Probablemente él no podía pensar que el temor de Dios se pudiera manifestar de otra manera que observando sus mandamientos [27], por lo que el epiloguista llegó a la conclusión de que Qohélet era un sabio teológicamente ortodoxo.

El v.13 termina con una sentencia causal: *porque eso es ser hombre*, que explica la razón profunda de este resumen tan breve de todo el libro. La sentencia en sí es «oscura» y ha sido interpretada de mil formas [28].

Según mi parecer es evidente la intención del autor de sintetizar al máximo las enseñanzas del libro, desde su particular punto de vista. Él cree que lo esencial de toda la concepción religiosa está en el temor de Dios, demostrado en el cumplimiento de sus mandamientos. El que haga esto lo

[25] *Probleme*, 7

[26] D Michel, *Untersuchungen*, 268

[27] Esta es la convicción repetida una y otra vez en el Deuteronomio (cf Dt 5,29, 6,2, 8,6, 10,12, 13,5, etc), cf L Derousseaux, *La crainte*, 343

[28] Cf Ch F Whitley, *Koheleth*, 105 F Delitzsch, despues de dar cuenta prácticamente de todas las interpretaciones conocidas en su tiempo, concluye «Porque esto es cada hombre, a saber, según su destino y obligación, muy bien Lutero porque esto pertenece a todo hombre» (*Commentary*, 439s), sólo otros matices pequeños en G A Barton, *A Critical*, 199, R Gordis, *Koheleth – the Man*, 355, H W Hertzberg, *Der Prediger*, 216 Una interpretación muy singular es la de A Lauha, que, al parecer, ha tenido muy poca aceptación «La exprexión *kl-h'dm* se refiere claramente no a toda la humanidad, pues sería imposible esperar de los no judíos el cumplimiento de la ley» (*Kohelet*, 223)

ha cumplido todo, ha realizado el plan o designio de Dios sobre el hombre, es decir, ha llevado a cabo el ser del hombre: *eso es ser hombre.*

14. El verso se presenta como una segunda cláusula causal después de v.13c (cf. *kî· pues*). Parece, pues, más conveniente interpretar el v.14 como sentencia dependiente de y relacionada con los imperativos de v.13. El que teme a Dios y guarda sus mandamientos no tiene por qué temer nada ni del futuro incierto ni de Dios que ha de juzgar a todos los hombres, porque él es el hombre fiel y cabal, donde todo es transparente y nada tiene que ocultar al que todo lo escruta, lo manifiesto y lo oculto, lo bueno y lo malo.

Es evidente que el autor de v.14 no piensa lo mismo que Qohélet [29]. El epiloguista segundo se aparta de la línea inconformista y crítica del auténtico Qohélet; sigue, sin embargo, la corriente tradicional que muy bien puede estar representada por Jesús ben Sira, contemporáneo suyo o casi [30].

No podemos saber con certeza hasta qué punto el epiloguista tiene conciencia de que se separa del pensamiento de Qohélet y de que lo corrige. Lo que sí parece al menos probable es que a esta intervención del epiloguista se debe que Qohélet fuera recibido en el canon de libros sagrados [31].

[29] Como muy bien dice R E Murphy «En realidad el 'juicio' de Dios (14) es mucho mas misterioso para Qohélet que para este otro escritor, que se sirve de este concepto según la manera tradicional de los sabios» (*Eclesiastes*, 523)

[30] G T Sheppard defiende que el redactor de 12,13-14 o conoció el libro de Jesus ben Sira o, al menos, compartio su forma de pensar (cf *The Epilogue*, 127) Yo no creo que el segundo epiloguista pudiera llegar a conocer el libro de Jesus ben Sira, pero si pudo pertenecer a alguno de los círculos de sabiduria afines al Siracida, a pesar de las apreciaciones en contra de M V Fox en *Qoheleth and his Contradictions*, 320

[31] Cf D Michel, *Probleme*, 7

EXCURSUS

EXCURSUS I SOBRE QOHELET

El nombre de *Qohélet* aparece siete veces en el libro de Qohélet: sin artículo en 1,1.2.12; 12,9.10; con artículo en 7,27(?) y en 12,8. Pero ¿qué significa *Qohélet?* A esta pregunta se ha intentado responder desde antiguo, sin que todavía se haya encontrado una respuesta definitiva. Quizás con nuestro nuevo intento no hagamos más que aumentar la tinta que se ha vertido en el empeño. Es necesario, sin embargo, que una vez más procuremos si no solucionar «el antiguo rompecabezas» [1], al menos conocer el estado de la cuestión y las diferentes soluciones que se han dado. En este aspecto tenía razón D. Buzy al confesar que la explicación de la palabra Qohéleth es una de las tareas más arduas de la filología bíblica [2]. G.A. Barton era más radical, o quizás solamente realista, al admitir que Qohélet... es una *crux* [3], como prueba el hecho de que después de tantos esfuerzos «el nombre Kohéleth sigue siendo hoy tan enigmático como antes» [4]. A pesar o por causa de ello entramos ya en la cuestión, no con el pesimismo absoluto de O.S. Rankin, que llega a afirmar que «el exacto contenido del significado de la palabra Kohéleth nunca puede ser determinado» [5], sino con la confianza de que encontraremos, al menos, una solución aceptable.

Trataremos de la forma gramatical de *Qohélet*, de su origen y finalmente de su significado.

1. Forma gramatical

En cuanto a la forma gramatical [6], *Qohélet* es un participio femenino Qal de la raíz *qhl*; de esto nadie duda. Las dificultades comienzan al constatar que el verbo *qhl* no se encuentra en el A.T. en su forma primera o fundamental (*qal*), aunque sí en la forma reflexiva-pasiva *Niphal*: *reunirse* (cf. Ex 32,1), y en la forma causativa *Hiphil*: *reunir, convocar* (por ejemplo, 1 Re 8,1; 12, 21) [7].

La forma femenina de *Qohélet* es un escollo no despreciable [8] en un nombre que es ciertamente de varón [9]. La solución la veremos más adelante.

[1] R.B.Y. Scott, *Ecclesiastes*, 192; cf. E. Glasser, *Le procès*, 16.
[2] Cf. *L'Ecclésiaste*, 203.
[3] Cf. *A Critical*, 67. El subrayado es nuestro.
[4] R. Gordis, *Koheleth*, 203; cf. R. Kroeber, *Der Prediger*, 2. G. von Rad admite también que «el significado preciso de esta denominación sigue siendo un enigma» (*Sabiduría*, 286) y A. Barucq sentencia: «El enigma del nombre permanece» (*Qohéleth*, 611).
[5] *The Book*, col.3a.
[6] O desde el punto de vista de la estructura (structurally), como dice F. Whitley (cf. *Koheleth*, 4).
[7] Cf. Ch.F. Whitley, *Koheleth*, 4; D. Michel, *Qohelet*, 2.
[8] G. Gietmann llega a decir que «quizás nadie pueda dar una explicación *cierta*» (*Commentarius*, 61).
[9] Se construye con verbo en masculino en 1,2; 12,8.9; en 1,1 se dice que es «hijo de David» y «rey en Jerusalén» (cf. D. Michel, *Qohelet*, 2). Sobre 7,27 ver lo que se dice en Comentario.

2. *Origen de la palabra Qohélet*

El recurso principal para descubrir el significado de una palabra es acudir a la raíz, a sus orígenes, es decir, explicarla etimológicamente. No se trata de aplicar los métodos modernos de la filología a procesos lingüísticos que ocurrieron hace milenios, sino de rastrear las connotaciones que suscitan las raíces de las palabras, tal y como se utilizaban en aquellos tiempos.

Hay quienes defienden que la lengua original del libro es el arameo [10]. Estos autores aplican esta teoría al origen del femenino *Qohélet* y son principalmente F. Zimmermann y H.L. Ginsberg [11]. La teoría no tiene suficientes fundamentos, por lo que la descartamos. *Qohélet* es palabra hebrea, como vimos al hablar de su forma gramatical; la raíz es *qhl*. ¿Se deriva directamente del sustantivo *qāhāl* o del verbo *qāhal*? Hay autores que sólo designan genéricamente la raíz fundamental, o se quedan indecisos [12]; otros se deciden por el sustantivo *qāhāl* [13]. Por último están los que hacen derivar a *Qohélet* directamente del verbo *qāhal* [14].

Si *qhl* es en verdad un verbo denominativo, creo que ya está dada la respuesta: *qāhāl* sustantivo → *qāhal* verbo → Qohélet [15]. ¿Qué significa, entonces, *Qohélet?*

3. *Significación de Qohélet*

Según lo que acabamos de decir, lo menos que podemos afirmar es que el nombre *Qohélet* tiene que ver con *qāhāl*: asamblea, comunidad, reunión del pueblo. El contexto y contenido del libro son los únicos medios que tenemos a nuestra disposición para determinar de qué tipo de *qāhāl* se trata [16]. Pero

[10] De ellos hablamos ya en la *Introducción,* X 2 1

[11] Zimmermann hace derivar el hebreo *Qohelet* del arameo *kânšâ* Sobre esta opinión y su rechazo escribe Ch F Whitley (cf *Kohelet,* 5) Sobre el error de traducción, en el que se apoya H L Ginsberg y que acepta E Ullendorf (cf *The Meaning,* 215), escribe D Michel «Un traductor debió de cambiar el Status determinatus por la terminación femenina y en hebreo eligió un participio femenino sin artículo en lugar del correcto participio masculino con artículo Sin embargo, es difícilmente imaginable, a mi parecer, que un traductor haya cometido igualmente en varias ocasiones un error tan elemental en una palabra tan importante para el libro (pues se trata del autor)» (*Qohelet,* 3)

[12] V Zapletal escribe *«qhlt* manifiestamente guarda relación con *qāhal* y *qāhāl»* (*Das Buch,* 3), A Bea refleja la indecisión al escribir *Qohelet* «o se deriva de *qāhāl* (asamblea, congregación), o según otros se relaciona con el verbo *qāhal* (congregar, reunir)» (*Liber,* VI)

[13] Cf E Podechard, *L'Ecclésiaste,* 132, P Jouon, *Sur le nom,* 53, D Buzy, *L'Ecclésiaste,* 203a, L Di Fonzo, *Ecclesiaste,* 120b, E Glasser, *Le proces,* 16, D Lys, *L'Ecclésiaste,* 54s

[14] Como E Sellin – G Fohrer, *Einleitung,* 366, R B Y Scott, *Ecclesiastes,* 192, R Gordis, *Koheleth – the Man,* 204, A Lauha, *Kohelet,* 1

[15] Cf H -P Muller, ThWAT II s v *qāhāl,* 610, W Baumgartner –J J Stamm, *Hebraisches und Aramaisches Lexikon zum A T , s v qhl,* 1008b, D Michel, *Qohelet,* 4

[16] Sobre la plural significación de *qāhāl,* cf J -P Muller, *qāhāl Asamblea* ThHAT II, 609-619, W Baumgartner – J J Stamm, *Hebraisches und Aramaisches Lexikon, s v qāhāl,* pp 1009-1010 D Michel escribe «La palabra *qāhāl* puede designar una guarnicion reunida para la guerra, un tribunal, una comunidad cultual y una asamblea plenaria de la comunidad cultual judia, pero desgraciadamente también una 'banda de malhechores' (Sal 26,5)» (*Qohélet,* 4s)

los autores atribuyen a *Qohélet* más connotaciones significativas. De éstas, muchas son rechazables o porque son puramente ficticias, o porque simplemente no tienen fundamento lingüístico; otras son más o menos probables según convengan al contexto general del libro o al más concreto de cada pasaje en que se encuentra la palabra *Qohélet*. Presentamos a continuación un compendio (no exhaustivo) de las opiniones más relevantes, empezando por las que consideramos no aceptables.

3.1. *Qohélet es Salomón*

Aludimos en primer lugar a aquellas opiniones que identifican a *Qohélet* con Salomón anciano o enfermo [17]; también a las que tienen algo de cabalística, como que *Qohélet* es una *abreviatura* de un nombre desconocido, como *Raši* lo es de Rabbi Šelomo ben Isaac († 1105) y *Radaq* de Rabbi David Quimhi († 1235) [18], o juegan con el valor numérico de las letras [19]; por último hacemos mención de las opiniones que dan a *Qohélet* una significación ligada al género femenino [20].

3.2. *Qohélet es un miembro de la asamblea*

Otro conjunto de sentencias se atiene más a la significación de la raíz *qhl*; pero también aquí la dispersión de pareceres es nota común. Decíamos que *Qohélet* tenía que ver con *qāhāl*. Algunos consideran a *Qohélet* simplemente como un *miembro de la asamblea*, un miembro distinguido. Esta opinión aduce como prueba la traducción griega de *Qohélet*: ἐκκλησιαστής [21]. Este término era ya conocido en la Grecia clásica; Aristóteles [22] habla del ἐκλησιαστής y lo pone a la altura del *juez* (δικαστής), como ciudadano de pleno derecho e investido de cierta autoridad, o, como él mismo dice, de *magistratura indefinida*. Anteriormente Platón había hablado del ἐκκλησιαστής como de un miembro de la asamblea popular, entre los jueces y la masa popular, sin más especificaciones [23].

[17] Cf G Gietmann, *Commentarius*, 63-64, donde se enumeran autores como Pineda, Lorinus, C Schmidt, etc

[18] Cf E Renan, *L'Ecclesiaste*, 11ss

[19] El que ha aplicado con más detalle la *gematría* ha sido F Zimmermann en su intento de probar que la lengua original de *Qohelet* es el arameo *qhlt* es la versión de *knšh* cuyo valor numérico es 375 [*k* = 20, *n* = 50, *š* = 300 y *h* = 5], el mismo que *šlmh* (Salomón) [*š* = 300, *l* = 30, *m* = 40 y *h* = 5] (cf *The Aramaic*, 44) A esta explicación se adhiere C C Torrey con algunas variantes (cf *The Question*, 156)

[20] El autor *Qohelet* personifica a *la sabiduria* (*hkmh*), por eso está en femenino (cf G Kuhn, *Erklarung*, 3), o a una especie de asociación *la academia* (J C Doderlein), *la asamblea* (T Tyler, *Ecclesiastes*, 57, A Allgeier, *Das Buch*, 20) R Pautrel cree que *Qohelet* es «el representante de la Asamblea, el Público personificado que, cansado de la enseñanza clásica, va a tomar a su vez la palabra» (*L'Ecclésiaste*, [1974] 935)

[21] Cf V Zapletal, *Das Buch*, 3s , que se apoya también en la autoridad de san Jerónimo, H Duesberg - I Fransen, *Les Scribes*, 538

[22] Cf *Politica*, 3 1 1275a b

[23] Cf *Eutidemo*, 290a, *Gorgias*, 452e

3.3. *Qohélet y el verbo qāhal*

Otros autores relacionan directamente a *Qohélet* con el verbo *qāhal*, pero esto suscita algunas dificultades previas:

a) Qohélet: Qal por Hiphil. Existe una dificultad de orden lingüístico que los autores mencionan y solucionan de diversas maneras. Como hicimos notar anteriormente, *Qohélet* es un participio femenino Qal de la raíz *qhl*. Ahora bien, el verbo *qhl* no se encuentra en el A.T. en su forma primera o fundamental (*qal*). El significado que se atribuye a *Qohélet*: el que reúne o convoca, pertenece a la forma causativa *Hiphil* [24].

b) Qohélet: forma femenina y significación masculina. La segunda dificultad parece de más peso y se podría formular de la siguiente manera: ¿cómo un término que tiene una forma inequívocamente femenina: *Qohélet*, puede tener un significado ciertamente masculino? [25]. Los autores admiten, sin embargo, en el hebreo tardío, al que pertenece *Qohélet*, un fenómeno lingüístico, análogo al del árabe en cuanto a los títulos en forma femenina [26]. Y no sólo los títulos; también los nombres de oficios, como se desarrollará enseguida [27]. No se niega la analogía con el árabe, sino que se ratifica, al subrayar el aspecto de intensividad, implicado en la forma femenina [28].

3.4. *Qohélet es un cargo u oficio*

La explicación más convincente parece ser aquella que relaciona la expresión *Qohélet* con la forma de designar en hebreo tardío un cargo u oficio, como se consigna en Esd 2,55.57 y Neh 7,57 [29]. Los autores insisten

[24] Lo hace notar D Lys (cf *L'Ecclesiaste*, 54 y 56), pero no da respuesta Nos parece razonable la postura de R Kroeber, que escribe «La forma Qal en lugar del esperado Hiphil no es inquietante 'Es conocido que el Qal en los nombres propios está usado frecuentemente en el sentido del Hiphil'» (*Der Prediger*, 1), la cita es de F Delitzsch en *Koheleth*, 212 (*Commentary*, 203)

[25] J Pedersen percibió la dificultad, pero no supo encontrar una vía de solución «El título de Cohélet no se puede interpretar con certeza Esta expresión de forma femenina designa un ser masculino, fenómeno linguístico frecuente en árabe, pero sin analogía cierta en hebreo» (*Scepticisme*, 328)

[26] Expresamente lo afirma R Meyer en su Gramática hebrea, aduciendo como ejemplo el nombre de *Qohélet* «Lo mismo que en árabe, los títulos tienen muchas veces formas femeninas, pero son masculinos Qohélet 'Predicador'» (*Gramática*, 94,2g, p 317) R Kroeber confirma lo mismo, al no poder resolver la dificultad a partir del hebreo bíblico «Una construcción paralela de transferencia de un colectivo a un individuo en el uso de la significación de un oficio o función lo ofrece el concepto *mśtmh* (Fiscalía) en un estadio de la lengua hebrea cercano a Qohélet, que aparece en el libro de la Regla de Qumrán (1Qs III 23) y en el escrito de Damasco como concepto colectivo» (*Der Prediger*, 1-2, nota 6)

[27] E Philippe escribía a finales del siglo pasado «La forma femenina (de *Qohélet*) se explica probablemente por el uso hebreo, bastante reciente, de poner en femenino los nombres de los oficios o de dignidades» (*Ecclesiaste* [1899], 1533) D Buzy repite casi las mismas palabras «La forma femenina de la palabra (*Qohélet*) se explica por el gusto del hebreo tardío por estas formas aplicadas a nombres de funciones así los nombres propios postexílicos *Sopheréth* (2 Esd 7,57), *Pokereth-has'baim* (Esd 7,59), *péhâh* (pachá, gobernador)» (*L'Ecclésiaste*, 203b) Cf también D Gonzalo Maeso, *Manual*, 172, H Duesberg – I Fransen, *Les scribes*, 538

[28] Cf P Jouon, *Sur le nom*, 53 y H -P Muller, *Theonome*, 3

[29] Dice O Loretz «La forma del nombre Qohelet con la terminación en *–t* (cf *sprt* =

cada vez más en los ejemplos de Esdras y Nehemías, pues el paralelo es exacto. Que primero fuera el nombre del oficio y después el nombre propio lo repiten los autores casi como un estribillo: «Una palabra puede significar tanto una actividad como la persona que la realiza. El ejemplo más conocido es *Qohélet*, participio femenino de *qhl*, que originariamente es la acción de dirigir la asamblea general y el discurso en ella, y se ha aplicado después a la persona que realiza esta actividad, el director y orador de la asamblea. Lo mismo vale también para las palabras *soferet* y *pokeret haṣṣᵉbayîm* Esd 2,55. 57)» [30].

Para terminar, podemos decir con D. Michel: «El autor mismo ha utilizado la palabra *qohélet*, que propiamente no era un nombre propio, como nombre propio [esp. 1,12]» [31].

4. *Objeto del verbo reunir*

Si *qāhal* significa *reunir*, *Qohélet* designaría (*a la que*) *al que reúne* [32]. Los autores, sin embargo, se preguntan sobre el objeto del verbo *reunir:* ¿objeto personal o no personal? Hay quienes prefieren un complemento no personal; así *Qohélet* significaría «colector de sentencias o aforismos» [33], o «colector de experiencia, de sabiduría» [34]. Pero, como dice A. Barucq: *«qahal* designa únicamente una reunión de personas» [35]. Así pues, tenemos que elegir entre las sentencias que propongan como objeto de *el que reúne* un término que sea personal.

Qohélet ciertamente forma parte de la *asamblea* o *qāhāl*, pero ¿ejerce alguna función específica en ella?

'escriba' Esd 2,55, pkrt *hsbʾym* = 'cazador de gacelas' Esd 2,57) apunta a que este hombre desempeñó un oficio o una posición respetable» (*Das Buch*, 121)

[30] G Fohrer, *Twofold Aspects of Hebrew Words*, en *Words and Meanings* Essays Presented to D W Thomas, Cambridge 1968, 97-98, cf E Sellin – G Fohrer, *Einleitung*, 366, O Eissfeldt, *Einleitung*, 606 El uso o no uso del artículo ante *Qohélet* parece ser una nueva confirmación (sin artículo 1,1 2 12, 12,9 10, con art 12,8 y 7,27 [corregido]) R Gordis compendia «De nombres propios en el hebreo bíblico tardío tales como *šoferet* (Esd 2,55, Neh 7,57) y *pokeret hassᶜbayim* (Esd 2,57, Neh 7,59), resulta evidente que los participios femeninos fueron usados para designar funcionarios y oficiales y después se convirtieron en nombres propios Como estos nombres conservan alguna significación funcional, 'escriba' y 'cazador(?) de gacelas', también *Koheleth* aún retiene algo de su fuerza original verbal Por esto aparece con el artículo en 12,8 y 7,27 (que debería leerse *ʾmr hqhlt* Así también el árabe *bāʾkraī*, 'inspector', *hāʾlīfa*, 'sucesor, califa'» (*Koheleth*, 204) Además de los paralelos de Esdras y Nehemías se aducen otros en el medio semita, tanto arameo como árabe Cf también K Galling, *Der Prediger*, 75, Ch F Whitley, *Koheleth*, 4-5 magnífico resumen, e igualmente D Michel, *Qohelet*, 2

[31] *Qohelet*, 4 Es muy probable que el nombre se lo dieran al maestro sus propios discípulos, como opina N Lohfink (cf *Kohelet*, 12)

[32] Así R Gordis afirma que «la significación (de *Qohélet)* parece ser 'speaker' o '*el que reúne*', pero es mejor dejar la palabra sin traducir» (*Koheleth*, 204) (subrayado nuestro), cf R Kroeber, *Der Prediger*, 1-2 y N Lohfink, *Kohelet*, 11, que lo confirman con 1 Re 8,1

[33] Cf V Zapletal, *Das Buch*, 8, que también cita a H Grotius

[34] Así Rashi y H Grotius según opina G A Barton en *A Critical*, 67

[35] *Ecclésiaste*, 9

La sentencia más común ya desde antiguo presenta a *Qohélet* como *el que reúne a la asamblea* [36]. A la asamblea o congregación se convoca *para* algo. Según el parecer de los exegetas es imposible determinar con claridad esta *finalidad,* porque la mayoría de los fines que se proponen no se excluyen, sino que se incluyen o son sinónimos. El testimonio más antiguo que conocemos es el de san Jerónimo, citado ya en parte, y que en su integridad dice: «Eclesiastés en griego se dice del que reúne a la asamblea, es decir, a la ecclesia; a éste podemos llamarle 'contionator', porque habla al pueblo y su discurso no va dirigido especialmente a uno, sino a todos en general» [37].

Qohélet, por tanto, es el que convoca la asamblea para dirigirle la palabra, el *Concionator.* Esta sentencia «ha sido aceptada por la mayor parte de los exegetas» [38]; si bien es verdad que no todos le dan el mismo significado. Especialmente desde que M. Lutero tradujo *Qohélet* por *Prediger* (en castellano = *Predicador,* en inglés = *Preacher),* se ha deslizado el sentido del griego ἐκκλεσιαστής y del latín *ecclesiastes* al campo de lo estrictamente *eclesiástico*; es decir, se ha convertido al *Qohélet* en un *Predicador* al estilo de la época barroca y siguiente. Por esto los autores han empezado a matizar [39].

Otros añaden además la idea de director, presidente, líder de la asamblea [40], o dan a *Qohélet* un sentido demasiado restrictivo, limitándose a un aspecto ciertamente importante del autor, pero no el único: *el escéptico, el polemista* [41]. Por último están los que ven en *Qohélet* al auténtico maestro de

[36] En favor de esta sentencia los autores suelen aducir la antigua tradicion rabínica «¿Por que se le puso el nombre de *Qohélet* (a Salomón)? Porque sus palabras fueron pronunciadas en público (*bhqhl*), como está dicho 'Entonces Salomón reunió (*yqhl*) a los ancianos de Israel' (1 Re 8,1)» (*Midrash Rabbah, Ecclesiastes*) (Según podemos leer en Ch F Whitley, *Koheleth,* 4 nota 1) Ya lo decía san Jerónimo «Eclesiastés en griego se dice del que reúne a la asamblea, es decir, a la ecclesia» (*Commentarius,* 250) A san Jeronimo lo siguió toda la tradición eclesial latina (cf Gregorio Magno, *Dialogos* IV 4 PL 77,324, J de Pineda, *In Ecclesiasten,* 56ss, F *Delitzsch, Commentary,* 203, V Zapletal, *Das Buch,* etc) Si prescindimos de la finalidad de este *reunir a la asamblea,* se deben incluir en este apartado todos los autores que especifican esta finalidad, sea cual sea, R B Y Scott dice, por ejemplo «'Qohélet' parece significar 'uno que reúne una sociedad o congregación'» (*Ecclesiastes,* 192), aunque él se refiere a grupo de alumnos

[37] (CCL 72,250,5-9 PL 1063 [1011])

[38] Confiesa honestamente Ch F Whitley en *Koheleth,* 5, aunque él no es de esta opinion

[39] G A Barton dice que *Contionator* es «prácticamente sinónimo de Preacher, pero ya le da un sentido no eclesiastico, al añadir que *Qohelet* es un speaker oficial en una asamblea» (*A Critical,* 68), cf O S Rankin – G G Atkins, *The Book,* 3b, W J Fuerst, *Ecclesiastes,* 102-103, R Gordis, *Koheleth,* 204 Por su parte V Zapletal aprueba la traducción de san Jeronimo, pues «'contio' es 'reunión', 'asamblea popular' y también 'la disertación' que en ella se tiene y 'contionator' es 'orador popular'» (*Das Buch,* 4), pero allí mismo rechaza de plano la traducción e interpretación de M Lutero y de los que le han seguido Más duro se muestra R Kroeber «La traducción del nombre del autor con la palabra 'Prediger' es inexacta por motivos linguísticos y de contenido Ningún autor del A T está menos inclinado a predicar» (*Der Prediger,* 1) Para P Jouon «Qohélet sería 'el hombre de la asamblea popular', el Orador o el Predicador por excelencia» (*Sur le nom,* 54)

[40] Cf K Galling, *Der Prediger,* 75

[41] *Qohélet* significa *el escéptico* según Ch F Whitley (cf *Koheleth,* 6), al que se adhiere D Michel (cf *Qohelet,* 8), cf también J Pedersen, *Scepticisme* Otros prefieren el polemista E

sabiduría, bien porque hacen de él «el maestro ideal» [42], o simplemente un maestro, rodeado por un círculo de discípulos que le respeta en vida y conserva su doctrina y memoria después de su muerte (cf. 12,9-10) [43].

EXCURSUS II SOBRE HEBEL

La palabra *hebel*, fundamental en Qohélet, no es término acuñado por Qohélet, sino que está bien asentado en la Biblia antes de él. ¿En qué sentido es utilizado por los autores bíblicos independientemente de Qohélet? ¿Qué se ha dicho acerca de este vocablo tan significativo?

1. Sentido general de hebel fuera de Qohélet

Los lexicógrafos, como regla general, determinan el significado de los vocablos etimológicamente, es decir, a partir de la significación de la raíz si existe o se conoce, y del contexto en que se encuentra, que es el que matiza el supuesto significado etimológico. En cuanto al sentido original y primario de *hebel* se puede decir que hay unanimidad entre lexicógrafos e intérpretes: «El sentido fundamental de *hǽbæl* es 'viento, soplo' aura, brisa» [1]. Este sentido se confirma principalmente por los lugares paralelos y por los sinónimos, que, aunque raramente, podemos encontrar. Así en Is 57,13b: «Porque el viento (*rūaḥ*) se los llevará a todos y un *hebel* los arrebatará», a *rūaḥ* (viento) corresponde *hebel*: soplo (*aura* en Vg); en Prov 21,6: «Tesoros ganados por boca embustera son *hebel* que se disipa», *hebel* no puede ser sino *vaho, humo, vapor* o algo semejante. S. Holm-Nielsen, refiriéndose a estos mismos pasajes de Isaías y Proverbios, llama acertadamente a esta significación de *hebel* «neutral» [2], lo cual va a tener una importancia muy grande cuando tratemos directamente del uso que hace Qohélet de *hebel* y de cómo lo han interpretado los primeros traductores.

Pero el deslizamiento del significado de una palabra (la evolución se-

Ullendorf escribe «Sería difícil imaginar un nombre más apropiado para el supuesto autor del libro del Eclesiastes que 'el polemista' ('the arguer')» (*The Meaning*, 215), y más recientemente aun G Ogden «El 'polemista' parece una traducción más apropiada (cf Neh 5,7)» (*Harper's Bible Dictionary* [San Francisco 1985], 236-237) También E H Plumptre, según G A Barton (*A Critical*, 68)

[42] Cf P Jouon, Sur le nom, 54, D Buzy, *L'Ecclesiaste*, 203

[43] Cf R B Y Scott, *Ecclesiastes*, 192-193, R Braun, *Koheleth*, 178, N Lohfink presenta a *Qohelet* como un maestro «según el estilo de los filósofos griegos ambulantes», que ofrece «sus enseñanzas públicamente (al 'pueblo') en las plazas» (*Kohelet*, 11-12) A D Michel no parece desagradar esta sentencia (cf *Qohélet*, 6), ni a nosotros en parte tampoco

[1] R Albertz, *hǽbæl*, 467, cf K Seybold, *hæbæl*, 335, G Bertrand, *Hebraischer*, 30

[2] Escribe S Holm-Nielsen *hebel* originalmente significa «brisa, viento, algo que es quitado repentinamente, cf el siríaco 'nube de polvo' En esta significación –neutral– se encuentra un par de veces en el A T, por ejemplo, Is 57,13, Prov 21,6» (*The Book*, 46)

mántica) en una lengua viva, como lo fue el hebreo mientras se habló, sucede con suma facilidad y casi sin que se advierta. De hecho son pocos los pasajes del A.T. que mantienen el sentido primario de *hebel* [3]. El paso en este deslizamiento lo advertimos al explicitar los mismos autores sagrados su concepto de *hebel* con otros más conocidos.

Hebel en el ámbito de lo efímero. Así leemos: «El hombre es igual que un soplo (*hebel*), sus días, una sombra que pasa» (Sal 144, 4); «Consumió sus días en un soplo (ba*hebel*), sus años en un momento» (Sal 78,33) [4].

Hebel en el ámbito de lo inútil y nulo, como nos lo muestra el significado de los vocablos que lo acompañan: «...Egipto, cuyo auxilio es vacío (*hebel*) y vano (*rîq*)» (Is 30,7); «Mientras yo pensaba: 'En vano (*l^erîq*) me he cansado, en nada y en viento (*l^etohū w^ehebel*) he gastado mis fuerzas'» (Is 49,4) [5]. Los últimos textos dan pie a la reflexión de Ch.F. Whitley: «*hbl* se usa con *tohū* 'nada' en Is 49,4, y en Is 30,7 con *rîq* 'vacío'... Tales referencias indican que *hbl* denota no sólo lo que es vaporoso y evanescente, sino también lo que es sin sustancia y falso» [6], dando un paso más hacia el deslizamiento *hebel* = falso, mentira, es decir, al significado claramente metafórico. En Sal 62,10 leemos: «Los hombres no son más que *hebel* (un soplo), los nobles son apariencia [mentira]». En esta dirección *hebel* se dirá de los ídolos y falsos dioses de los gentiles (cf. Dt 32,21; 1 Re 16,13.26; 2 Re 17,15; Jer 2,5; 8,19; 10,3.15; 14,22; 51,18; Jon 2,9; Sal 31,7).

2. *Sentido general de hebel en Qohélet*

Como acabamos de ver y repetimos el término *hebel* está ya consagrado por el uso que de él hace la Biblia antes de Qohélet; pero podemos preguntar legítimamente si Qohélet se aparta del uso tradicional de *hebel* o más bien subraya un aspecto particular de los múltiples significados.

Hebel es el término más representativo de Qohélet y por el que «Qohélet debe haberse distinguido... de sus contemporáneos» [7]. En efecto, de las 73

[3] A Lauha habla del paso de lo concreto a lo abstracto «La significación fundamental de la palabra es el concreto 'soplo de viento' y de aquí el abstracto 'efímero', 'nulidad', 'caducidad'» (*Kohelet*, 18)

[4] R Gordis comenta «El aliento es a) insustancial y b) transitorio Por lo tanto, de a) *hbl* deriva la significación 'vanidad' (Ecl *passim*, Sal 94,11), de b) el sentido de 'efímero' Este último sentido se encuentra en Sal 144,4 'El hombre es como el aliento', y también debe reconocerse en Job 7,16 'mis días son un soplo'» (*Koheleth-the Man*, 205), y R Albertz *hebel* «llega a igualarse con inútil y efímero (Sal 62,10, 144,4, Prov 21,6, cf acad *šāru*, J Hehn, ZAW 43, 1925, 222S , O Loretz, *Qohelet*, 127s)» (*hæbæl*, 467)

[5] Confirmado por K Galling «Más raramente se encuentra en *hebel* el acento en algo vano (Is 30,7, 49,4, demostrado con *rîq* y *tohū*)» (Der Prediger, 79) Por esta misma razón O Loretz dice de *hebel* que es «una expresión interesante para la designación de lo efímero, liviano-sin peso, sin valor, vacío, de lo débil y desvalido, brevemente, una palabra para lo nulo y lo débil» (*Qohelet*, 84)

[6] *Kohelet*, 7

[7] D Michel, *Untersuchungen*, 40

veces que *hebel* aparece en el texto hebreo del Antiguo Testamento más de la mitad, 38, las encontramos en Qohélet [8]. Pero ¿cuál es el significado de *hebel* en Qohélet?

Sin duda que Qohélet conoce el sentido original de *hebel*, como lo demuestra al unir y relacionar *hebel* con *rūaḥ* (viento) (cf. 1,14; 2,17, 4,4; 6,9). Pero ¿significa esto que para él *hebel* es igual que *rūaḥ* en su sentido originario, al menos en algunos pasajes? K. Seybold parece que lo admite para los casos en que hebel se relaciona con *rūaḥ* pues afirma· «Una comparación [de *hæbæl*] con cualquier otro empleo explica que Ecl conoce y utiliza todo el círculo oscilante. La unión con *rūaḥ* en la fórmula de 1,14 y otros evoca la concreta y gráfica representación fundamental; la referencia al ser creatural (3,19, cf. 3,21) asocia el pensamiento al aliento vital» [9]. Aunque *una evocación* o *una asociación* no es una afirmación.

Creo que a lo más que se puede llegar, si Qohélet ha hecho de *hebel* la clave de interpretación de una buena parte de sus reflexiones, es precisamente al poder de evocación de *hebel* como metáfora o símbolo. Estamos, pues, en un ámbito derivado de significación [10]. R. Gordis habla claramente de significaciones derivadas: «*hbl* es 'aliento, vapor'... El aliento es a) insustancial y b) transitorio. Por lo tanto de a) *hbl* deriva la significación 'vanidad' (Ecl *passim;* Sal 94,11), de b) el sentido de 'efímero'» [11].

Casi al extremo del sentido metafórico nos encontramos con N. Lohfink que introduce nuestra palabra *hebel* en el ámbito casi filosófico [12]. Como representación de los que afirman que *hebel* en Qohélet ha llegado al final de la evolución semántica, habría que poner a R. Pautrel, para el que *hebel* «no tiene ya ningún valor de imagen; no tiene más que el sentido de decep-

[8] Éstas son Qoh 1,2(5x) 14, 2,1 11 15 17 19 21 23 26, 3,19, 4,4 7 8 16, 5,6 9, 6,2 4 9 11 12, 7,6 15, 8,10 14(2x), 9,9(2x), 11,8 10, 12,8(3x)

Fuera de Qoh son 35 veces, a saber Dt 32,21, 1 Re 16,13 26, 2 Re 17,5, Is 30,7, 49,4, 57,13, Jer 2,5, 8,19, 10,3 8 15, 14,22, 16,19, 51,18, Lam 4,17, Jon 2,9, Zac 10,2, Sal 31,7, 39,6 7 12, 62,10(2x), 78,33, 94,11, 144,4, Job 7,16, 9,29, 21,34, 27,12, 35, 16, Prov 13, 11, 21,6, 31,30

Como nombre propio *Abel* 8 veces Gén 4,2(2x) 4(2x) 8(2x) 9 25

Como verbo *hābal* en la forma Qal 4 veces 2 Re 17,15, Jer 2,5, Sal 62,11 y Job 27,12, en Hiphil una vez Jer 23,16 Cf *A New Concordance of the Bible*, edit por A Even-Shoshan, Jerusalen 1989, *s v hebel*, p 279, R Albertz, *hæbæl*, 467, K Seybold, *hæbæl*, 335

[9] *hæbæl*, 340

[10] Cf S Holm-Nielsen, *The Book*, 46, K Galling, *Der Prediger*, 79 A Barucq escribe «La palabra *hevel* designa inanidad, inexistencia, al menos algo que está muy cerca de la nada» (*Eclesiastes*, 29, *Ecclesiaste*, 27)

[11] *Koheleth-the Man*, 204s Dentro ya del sentido metafórico y derivado de *hebel* en Qoh J Levêque presenta un analisis aún más detallado, pues opina que en Qoh *hebel* «designa a la vez lo que es efímero, lo que no tiene provecho y lo que es inseguro, estos tres sentidos que matizan una misma nocion de base que es la de inconsistencia *Hebel* es el aliento, el vaho, la exhalacion, el vapor» (*La sagesse*, 666) R Albertz, *hæbæl*, 467s, D Michel, *Untersuchungen*, 51

[12] «La palabra [*hæbæl*] en Kohelet es casi un concepto filosófico Con todo, mantiene siempre algo de su originario sentido de imagen soplo de viento, que se disipa, pasa, aparece luego como una ilusión, es mas, como mentira y nada» (*Von Windhauch*, 26) En su comentario escribe «1,2 precipita al lector en un mundo, cuyo sistema de referencias le seduce, pero le queda completamente oscuro» (*Kohelet*, 20a)

ción» [13]. Así que lo que tenemos ante la vista es una pura imagen lexicalizada, un fósil.

3. *Versiones en concreto de hebel en Qohélet*

Se puede afirmar sin miedo a equivocarse que entre los autores predomina cierto sentido negativo. El hecho es comprensible, puesto que en la mayoría de los casos *hebel* «es utilizado para la calificación de experiencias humanas y de hechos fundamentales» [14] que, por lo general, son muy negativos para el hombre. El abanico de interpretaciones y versiones de *hebel* va desde «lo inconsistente» hasta «lo absurdo» y «sin sentido», pasando por «lo efímero», «lo inútil», «lo vacío» [15]. De hecho *hebel* se ha traducido de múltiples maneras, cada una de las cuales tiene detrás de sí una visión del mundo que se cree era la misma de Qohélet.

Intentando ordenar de alguna manera esta variedad de matices en las versiones –no para rechazarlas en primera instancia, sino para ver la riqueza de contenido de *hebel*–, habría que nombrar en primer lugar, al menos lógicamente, las que creen que *hebel* califica la realidad de las cosas en sí misma, no con exclusividad pero sí primordialmente, de donde se deriva después la aplicación al ámbito humano [16].

Frente a esta visión que podríamos llamar objetiva, porque al parecer arranca de lo exterior al hombre, está la que es sin duda interpretación dominante y que llamaremos subjetiva [17].

En este ámbito relacional se subraya con insistencia el del conocimiento, mejor dicho, el de la incapacidad del hombre para conocer su entorno: «Hæbæl es... el juicio de Qohélet sobre una cosa que se sustrae al conocimiento y al poder del hombre» [18].

Del agnosticismo se pasa con facilidad al escepticismo y viceversa. D. Michel opina que frente a la pretensión de la sabiduría tradicional de que el

[13] *L'Ecclesiaste*, 15 nota a

[14] R Albertz, *hæbæl*, 468

[15] Cf R Albertz, *hæbæl*, 468, A Barucq, *Eclesiastes*, 57 = *Ecclésiaste*, 55s, W Vogels, *Performance*, 369s (hace un recuento casi exhaustivo de interpretaciones, con bibliografía en nota 36)

[16] «En *hebel* designa [Qohelet] a la vez lo que es efímero, lo que no tiene provecho y lo que es inseguro, estos tres sentidos matizan una misma noción de base que es la inconsistencia» (J Lévêque, *La sagesse*, 666)

[17] *Hebel* se refiere con preferencia al mundo de las relaciones humanas «Vanidad no significa que el mundo es inconsistente , sino que él se oculta al esfuerzo de la inteligencia del sabio, no ofreciendole más asidero que un soplo, él se oculta también a los deseos del hombre, cuya mano sólo puede agarrar el viento Vanidad califica la relación del mundo con las aspiraciones e inteligencia humanas, como lo confirman los dos sinónimos unidos a veces al vocablo persecución del viento e idea del viento Vanidad significa la impotencia del hombre y el carácter decepcionante del mundo donde vive» (E Glasser, *Le proces*, 206)

[18] M A Klopfenstein, *Die Skepsis*, 104, cf G S Ogden, *Qoheleth*, 21 Este juicio lo emite Klopfenstein al rechazar el más drástico de W E Staples, que, según él, «ha defendido la tesis de que *hæbæl* en el libro del Eclesiastés tiene una resonancia agnóstica y designa en especial el misterio y la incomprensibilidad de un asunto [*The «Vanity*, 95»]» (*Ibidem*)

hombre puede llegar a conocer las leyes puestas por Dios en la naturaleza, «Qohélet establece la posición de un teórico escepticismo del conocimiento; él utiliza la palabra *hbl* siempre que demuestra que esta pretensión no puede conocerse» [19]. No puede extrañarnos, por lo tanto, que bastantes autores crean que la mejor traducción de *hebel* sea la de *absurdo* [20].

Si el hombre en su experiencia dolorosa de cada día se enfrenta a tantas situaciones absurdas, sin sentido, es lógico que sienta en lo más hondo de su alma un vacío inmenso, la decepción total. Esto ya lo experimentó Qohélet, por lo que algunos traducen a *hebel* por *vacío, decepción* [21].

4. *Hebel en Qohélet no tiene sentido ético*

Si tenemos en cuenta el sentido originario de *hebel*, que los autores reconocen, y también los que se derivan inmediatamente de él, no parece que se deba concluir que *hebel* nos introduce en el ámbito de lo ético y moral; más bien hay que mantener para *hebel* la significación «neutral» de que nos habla S. Holm-Nielsen [22]. Sin embargo, la tradición precristiana y cristiana no ha mantenido la neutralidad moral del texto hebreo. La raíz de esta corriente de interpretación moralizante la encontramos primeramente en la versión griega del TH.

R. Albertz no duda en afirmar que «la LXX traduce a *hæbæl* ante todo por ματαιότης, μάταιος. Con esto se le añade un matiz moral; ya no se piensa tanto en la insuficiencia creatural, cuanto en la insuficiencia moral» [23].

Antes que R. Albertz ya se había manifestado G. Bertram en el mismo sentido: salto de lo caduco, simbolizado en el soplo de viento, etc., a lo imperfecto en el orden moral, también causado por la versión griega. Siguiendo el texto hebreo, la vida del hombre es un soplo que, según Gén 2,7 viene de Dios y por él es tomado (cf. Sal 104,29). Ahora bien, «esta imagen y esta serie de relaciones es eliminada con el concepto de LXX de la ματαιότης y su lugar lo ocupa la más abstracta representación de la vanidad,

[19] *Untersuchungen*, 51

[20] Así A Barucq en *Eclesiastés*, 29s 57 = *Ecclesiaste*, 27 55 Cf también B Pennacchini, *Qohelet*, 496, D Michel, *Untersuchungen*, 51 M V Fox también opina que «la mejor traducción equivalente a *hebel* en el uso de Qohélet es 'absurdo, lo absurdo', entendido en un sentido próximo al dado al concepto del absurdo en la decripción clásica de Albert Camus, *El mito de Sisifo» (The Meaning*, 409, cf *Qohelet*, 31) Al mismo tiempo distingue entre absurdo e incomprensible con estas palabras «'Incomprensible' admite la posibilidad de que un fenómeno es significativo, 'absurdo' niega que tenga significado y sugiere sus amargas implicaciones para la existencia humana Zofar dice que las acciones de Dios son incomprensibles, Job que son absurdas» (*The Meaning*, 413, cf *Qohelet*, 35)

[21] Cf R Pautrel, *L'Ecclesiaste*, 15 nota a «decepción», J Cantó Rubio, *Sapienciales*, 158 «Decepción de decepciones y todo decepcion»

[22] Cf *The Book*, 46

[23] *hæbæl*, 469 Según el mismo R Albertz este deslizamiento de *lo caduco* a *lo pecaminoso* tiene lugar también en el ámbito hebreo, pues «en Qumrán se identifican aún más directamente la caducidad con la pecaminosidad (1QS 5,19, 1QM 4,12, 6,6, 9,9, 11,9, 14,2)» (*Ibídem*)

nulidad, caducidad del ser terrestre. Así no solamente se piensa en la debilidad creatural del organismo humano, que por naturaleza sólo es un soplo (un vaho), sino en su imperfección moral y en la vanidad de su carácter. Los hombres son no solamente un soplo y una sombra según Sal 144,4, sino que ellos son según Sal 61,10 [griego] μάταιοι y ψευδεῖς [24], inseguros y falaces; esto se manifiesta ante todo en su relación con la balanza. De esta manera los LXX han convertido un juicio biológico general sobre la nulidad del hombre en un juicio ético sobre su maldad» [25].

Traducciones posteriores al griego parece que intentan volver al sentido originario del texto hebreo: «Es característico que en las traducciones de Áquila, Teodoción y Sínmaco *hbl* se traduzca por ἀτμίς (-ός): 'húmedo, vapor'» [26].

La traducción de la Vg: *vanitas,* corre paralela a la griega ματαιότης en cuanto al significado moral que se le atribuye, especialmente a partir de san Agustín. El santo no desconoce el valor primario de *vanitas,* pero carga las tintas en el aspecto moral [27].

Las versiones del Eclesiastés a lenguas vernáculas han seguido a LXX y Vg hasta la época moderna, y con la versión la interpretación. Los autores reconocen en este aspecto el influjo que ha tenido la versión de M. Lutero al alemán: *Eitelkeit, eitel* [28].

También es muy antigua y conocida la tradición sobre la doctrina espiritual cristiana del «desprecio del mundo», que pretende fundamentarse en la doctrina del Eclesiastés. En este momento no pretendemos hacer una crítica sobre la doctrina en sí del «desprecio del mundo». Lo que sí negamos es que Ecl 1,2 sirva de fundamento escriturístico para esta doctrina, a pesar de que autores antiguos y menos antiguos repitan como un estribillo el

[24] G Bertram advierte en nota que «el TM de Sal 62,10 dice, sin embargo 'Los hombres son un soplo y los hijos del hombre una apariencia, en la balanza más leves que un soplo'» (*Hebraischer,* 32 n 1)

[25] *Hebraischer,* 31s De la misma manera y con la misma claridad se manifiesta reiteradamente S Holm-Nielsen « ματαιότης en otros lugares de LXX traduce palabras como *hwh, ryq, šw'*, las tres con la significación de lo que éticamente es malo» (*The Book,* 58s)

[26] S Holm-Nielsen, *The Book,* 46

[27] L Chevalier y H Rondet escriben a propósito de lo que piensa san Agustín «La vanidad se opone a la verdad, como lo efímero a lo duradero, la nada al ser Pero la palabra expresa también el orgullo pueril de una criatura que quiere aparecer más grande, presumir de sus fuerzas, inflarse de viento, cuando ella no es nada y pasa como una sombra» (*L'idée de vanité dans l'oeuvre de saint Augustin* RevÉtAug 3 [1957] 221) San Jerónimo, sin embargo, en su Comentario a Ecl 1,2 se atiene al texto hebreo, no sigue la Septuaginta, sino las otras traducciones griegas = ἀτμός(de Aq, Th, y Sym) (Cf *Commentarius,* 252s)

[28] Citemos a K Galling, que nos informa del corrimiento que ha tenido lugar en la significación de *hebel* a causa de las versiones «En las versiones (G Vg) se desplaza el tenor de la afirmación de nulidad Ματαιότης καὶ προαίρησις πνεύματος apunta a la vanidad de los sentimientos y al capricho del hombre, lo mismo que *Vanitas et adflictio spiritus* (Bertram) Por esto también es mejor prescindir de la traducción de Lutero de *hebel* por 'eitel' [vano] que en último término vuelve a la Vg» (*Der Prediger,* 79)

«vanidad de vanidades, todo es vanidad» para probar su tesis *De contemptu mundi*. Citamos como lugar más célebre el pasaje de la *Imitación de Cristo*:

> «Vanidad de vanidades, y todo es vanidad, sino amar y servir solamente a Dios La suprema sabiduría consiste en aspirar a ir a los reinos celestiales por el desprecio del mundo Luego vanidad es buscar riquezas perecederas y esperar en ellas, también es vanidad desear honras y ensalzarse vanamente Vanidad es seguir el apetito de la carne, y desear aquello por donde después te sea necesario ser castigado gravemente Vanidad es desear larga vida, y no cuidar que sea buena Vanidad es mirar solamente a esta presente vida, y no prever lo venidero Vanidad es amar lo que tan presto se pasa, y no buscar con solicitud el gozo perdurable» [29]

En el casi armónico concierto de los intérpretes modernos, que no atribuyen a la palabra clave de Qohélet *hebel* ningún sentido ético, desafina la voz de A. Lauha, que defiende con insistencia la corriente de la tradición secular [30].

5. *A modo de conclusión*

Entre tanto titubeo nuestro afán desmedido de seguridad nos impulsa a buscar una solución a qué aferrarnos. Yo diría que estamos irremisiblemente tentados a hacernos la pregunta que con toda claridad formula G. Ravasi: «¿Cuál es el significado exacto de este vocablo [*hebel*] tan qoheletiano que ha llegado a ser casi el emblema?» [31]. ¡Como si se tratara de un problema matemático que sólo tiene una única solución exacta, siendo falsas todas las demás! A Qohélet no se le puede clasificar de ninguna manera entre los afines al espíritu lógico griego, heredado por el llamado espíritu cartesiano; la actitud de espíritu de Qohélet dista años luz de esta lógica domesticada por las coordenadas de espacio y tiempo. Por consiguiente no podemos dar una sola versión como la única válida. Qohélet es un sabio observador de la compleja realidad humana, con sus inagotables circunstancias y facetas. Por el análisis del vocabulario ciertamente prevalece una visión de la existencia humana que no es muy halagüeña.

Si se admite el parecer de tantos autores que mantienen que el *leitmotiv* del Eclesiastés lo marca la sentencia de 1,2, el tono dominante en el libro no puede ser más que negativo. Conocemos cuál es la opinión más generalizada en los siglos de cristianismo: se ha afirmado sin titubeos la negatividad dominante en el libro; y aún hoy día sigue siendo la sentencia más común,

[29] Libro I, cap 1

[30] «Cuando Kohélet califica toda acción como *hebel*, el contexto muestra con frecuencia que su palabra expresamente incluye también la lucha por un *ideal ético* Los valores de la vida han sufrido una depreciación No vale la pena apasionarse ni esforzarse, pues la vida no se va a mejorar ni va a conseguir sentido ni valor» (*Kohelet*, 19, el *subrayado* es nuestro) Lógicamente también defiende las versiones antiguas «Las antiguas traducciones abstractas de *hbl*, como ματαιότης en G, 'vanitas' en Vg y 'Eitelkeit' en Lutero, corresponden en la mayoría de los casos a la más profunda intención del pensamiento de Kohélet» (*Kohelet*, 18s, cf también p 30)

[31] *Qohelet*, 22

casi unánime [32]. Pero también hay juicios que son menos severos, menos negativos; sobre todo a partir de la no plena identificación entre el término hebreo *hebel* y la versión latina *vanitas* [33].

EXCURSUS III SOBRE EL TRABAJO EN QOHELET

1. *La raíz ʿml en Qohélet*

Antes de nada constatamos un hecho notable: la frecuencia con que aparecen en Qohélet derivados de la raíz *ʿml* es proporcionalmente mucho mayor que en los demás libros hebreos del A.T. [1]. El sustantivo *ʿāmāl* lo encontramos 54 veces en el Texto Hebreo, de las que 21 están en Qohélet [2]; el verbo *ʿāmal* 20 veces en TH y de éstas 13 en Qohélet [3]. Es, por tanto, de máximo interés averiguar cuál es el significado más radical y profundo de unos morfemas que son tan empleados por Qohélet y que empalman con la tradición literaria más auténtica hebrea en particular y semítica en general.

Efectivamente, el significado originario y primario de la raíz *ʿml* parece ser el de «trabajo» o de acción humana [4]. El orden lógico no tiene por qué ser necesariamente el orden genético en semántica. Así habrá que poner en interrogación lo que parece insinuar S. Holm-Nielsen, que *ʿml* al principio tendría una significación neutral de «labor, trabajo» [5]. El trabajo humano, sin embargo, desde que el hombre recuerda generalmente conlleva desgaste

[32] R Albertz escribe, por ejemplo «A causa de la experiencia, de la observación y de la reflexión el Eclesiastés llega una y otra vez a un juicio demoledor, casi siempre acerca de cosas muy concretas ([*gam*] *zǣ hæbæl* '[también] esto es vano' Ecl 2,15 19 21 23 26, 4,4 8 16, 5,9, 6,2 9; 7,6, 8,10 14, cf 2,1, 11,10), sólo ocasionalmente se extiende más o menos (hakkol *hǽbæl* 'todo es vano' 2,11 17, 3,19, cf 11,8)» (*hǽbæl,* 468), cf K Galling, *Der Prediger,* 79

[33] Cf, por ejemplo, S Holm-Nielsen, *The Book,* 46, y nuestras matizaciones a lo largo de nuestra exégesis

[1] Contamos con una serie de buenos estudios sobre *ʿml,* de los que nos servimos, los más importantes en orden cronológico son W E Staples, *«Profit»* (1945), G Bertram, *Hebraischer* (1952) 35-38, O Loretz, *Qohelet* (1964) 42s, R Braun, *Kohelet,* (1973) 48s, F Foresti, *ʿāmāl* (1980), además de los léxicos hebreos y comentarios *ad loc*

[2] A saber, en 1,3, 2,10(2x) 11, 2,18 19 20 21 24, 4,4 6 8 9, 5,15 17 18, 6,7, 8,15, 9,9, 10,15 (cf G Bertram, *Hebraischer,* 36, R K Johnston, *Confessions,* 19) '

[3] 8 veces como verbo 1,1, 2,11 19 20 21, 3,13, 5,14 17, 8,17, 5 veces como adjetivo verbal (*ʿāmēl*) 2,18 22, 3,9, 4,8, 9,9

[4] F Foresti lo confirma «Agrupando las diferentes significaciones de la raíz *ʿml,* según sus diferentes morfemas, se observa que en su base hay un común denominador semántico, que es la idea de 'trabajo'» (*ʿāmāl,* 425) Que éste sea humano se deduce del contexto

[5] Cf *The Book,* 47

y, por lo tanto, cansancio [6]. Sistemática y ordenadamente lo han expuesto con acierto los que han estudiado más recientemente *ʿāmāl*. Así F. Foresti nos propone el siguiente resumen: «Las significaciones [de *ʿml*] pueden agruparse en dos categorías, según los dos diferentes aspectos que caracterizan el trabajo: esfuerzo o eficacia-rendimiento. Provisionalmente hacemos la siguiente propuesta para la evolución semántica de la raíz.

(esfuerzo) → trabajo pesado → pena, aflicc. → opresión (de otros)
trabajo →
(eficacia-rendimiento) → producto → bienes, riqueza → beneficio → contribución» [7].

Inspirándose en G. Fohrer, B. Otzen hace un análisis más profundo del proceso semántico y escribe: «La significación fundamental de la raíz es hipotéticamente 'estar cansado' o 'llegar a estar cansado' y alrededor de esta significación fundamental hay una serie de significaciones que se relacionan semánticamente: *ʿml* designa, por una parte, aquello por lo que se llega a estar cansado, 'el trabajo' (y el verbo 'trabajar'), pero además el estado en el que uno se encuentra cuando se fatiga, por tanto, 'fatiga', 'aflicción' y 'calamidad'. Finalmente *ʿml* puede indicar los resultados positivos del trabajo penoso: 'ganancia' o 'adquisición'... Cuando se expresa un concepto por los semitas, resuenan todos los aspectos del concepto, aunque en primer plano está un determinado matiz en el concepto correspondiente» [8].

Afecta de tal manera el ámbito de significaciones de *ʿml* al hombre que R. Braun eleva sus reflexiones al plano filosófico y concluye que «*ʿml* designa en la literatura sapiencial la mayoría de las veces la penosa estructura fundamental del ser humano» [9]. Con esta orientación tan propia del Antiguo Testamento sintoniza el pensador y maestro Qohélet, como lo atestigua esta vez G. Bertram: «Según el texto hebreo el contenido de la vida humana desde el principio hasta el final es *ʿāmāl*. Este vocablo y el verbo correspondiente determinan la concepción que Qohélet tiene de la suerte terrena del hombre» [10].

¿Cuál es, en concreto, el significado de los derivados de la raíz *ʿml* en Qohélet? En lo fundamental Qohélet se acomoda al uso común de la raíz *ʿml*,

[6] G. Fohrer afirma de hecho que «*ʿml* designa en primer lugar el 'esfuerzo' y la 'fatiga', en segundo lugar, aquello adonde lleva el esfuerzo» (*Zweifache Aspekte hebräischer Wörter* BZAW 155 [1981] 209). G. Bertram matiza con detención el tipo de fatiga. La raíz hebrea [*ʿml*] designa la fatiga que uno se impone, o que se le impone, o que viene sobre él, sea con cargas externas o internas, sin culpa o con ella (*Hebräischer*, 36). También L. Di Fonzo opina: «En hebreo el verbo y sustantivo *ʿāmāl* 'fatiga, trabajo' duro y pesado, también esfuerzo penoso y travaglio (cf. el francés 'travail')» (*Ecclesiaste*, 123), N. Lohfink también anota que «la palabra radical hebrea abarca tanto el trabajo fatigoso del hombre, como su resultado, la posesión» (*Kohelet*, 20).

[7] *ʿāmāl*, 42.

[8] *ʿāmāl*, 214.

[9] *Kohelet*, 48.

[10] *Hebräischer*, 35s. Cf. K. Galling, *Der Prediger*, 85; F. Foresti, *ʿāmāl*, 421; A. Barucq, *Eclesiastes*, 58.

con las transformaciones propias de una lengua viva que evoluciona. Por lo tanto, *a priori* no se puede excluir la pluralidad de significaciones, como de hecho confiesan los autores [11]. Éstas se reducen fundamentalmente a dos: 1) el trabajo o esfuerzo en sí mismo y 2) el fruto de ese esfuerzo o trabajo [12]. La relación de ambas significaciones es estrecha: espontáneamente una lleva a la otra [13].

No podemos, por tanto, ser exclusivistas al traducir o interpretar el uso que hace Qohélet del sustantivo *ʿāmāl* y del verbo *ʿāmal*. Unas veces subrayará sin duda *la fatiga, el esfuerzo* de toda actividad del hombre, con o sin el matiz peyorativo de la frustración. Pero algunos han insistido más en el segundo aspecto de *ʿml*, es decir, en el resultado del trabajo humano, que en la acción misma, generalmente penosa, fatigosa [14]. Contra esta tendencia han reaccionado muchos autores, algunos de ellos con bastante violencia [15].

2. *El amor al trabajo en Qohélet*

Paradójicamente descubre Qohélet en el trabajo un poco de felicidad, no la felicidad completa que sabemos que es una utopía.

No todas las cosas en la vida son importantes, muchas tenemos que repetirlas infinidad de veces al cabo del día. Lo que verdaderamente importa entonces es *cómo* las hacemos. Si yo sé que una cosa me puede dar diez, no debo esperar de ella más de diez; mi desencanto será mayor a medida que vaya superando los diez de su máxima medida.

Hay también cosas que son grandes y muy apreciadas entre los hombres. Qohélet cuenta con la amarga experiencia de que después de haberlas conseguido no es más feliz que antes (cf. 2,4-11), porque la felicidad no está en las cosas; si así fuera no confesaría el pseudo-Salomón en la plenitud de su gloria: «Todo es vanidad y caza de viento, nada se saca bajo el sol» (2,11).

En esta órbita corren las reflexiones de Qohélet sobre el trabajo, que para él es cualquier actividad humana, sea de orden físico o espiritual, «que se hace bajo el sol» [16]. Por esto el trabajo es tan importante para el hombre,

[11] Tal vez haya que excluir a H.L. Ginsberg que dice, por ejemplo: «El verbo *ʿāmal* y el sustantivo *ʿāmāl* significan casi siempre 'ganar o adquirir' y 'ganancia o adquisición' respectivamente» (*The Structure,* 140).

[12] Cf. F. Foresti, *ʿāmāl,* 430; G. Bertram, *Hebräischer,* 38; M.V. Fox, *The Meaning,* 415; S. Schwertner, *ʿāmāl,* 333.

[13] F. Foresti escribe: «Las dos significaciones están estrictamente relacionadas una con la otra: la primera ha dado origen a la segunda, según un proceso en gran parte atestiguado en ligüística semita» (*ʿāmāl,* 430).

[14] Cf. H.L. Ginsberg, *The Structure,* 140; O. Loretz, *Das Buch,* 208 nota 15; N. Lohfink, *Kohelet,* 20b.

[15] B. Otzen cree que *ʿāmāl* en Sal 105,44 significa ciertamente «adquisición» (del mismo tiempo que Qoh), pero el intento de H.L. Ginsberg [cf. *Studies,* 1ss, y *Supplementary,* 35-39] de traducir casi siempre *ʿāmāl* por «adquisición» «suena artificiosamente» (cf. *ʿāmāl,* 220); ver también a R. Kroeber, *Der Prediger,* 115; D. Lys, *L'Ecclésiaste,* 99 nota 74; M.V. Fox, *Qohelet,* 55.

[16] Para N. Lohfink el trabajo incluye el esfuerzo humano y su fruto o resultado (cf. *Koheleth,* 20b).

pues su cese equivale a la muerte: «Los muertos... nunca más tendrán parte en todo lo que se hace bajo el sol», «porque no hay acción, ni cálculos, ni conocimiento, ni sabiduría en el abismo adonde tú te encaminas» (9,5-6.10).

Según una tradición de Israel el trabajo ha sido impuesto al hombre pecador: «Al hombre le dijo [el Señor Dios]: Porque le hiciste caso a tu mujer y comiste del árbol prohibido, maldito el suelo por tu culpa: comerás de él con fatiga mientras vivas; brotará para ti cardos y espinas y comerás hierba del campo. Con sudor de tu frente comerás el pan...» (Gén 3,17-19). Qohélet lo interpreta como una tarea que tiene que cumplir: Una «triste tarea ha dado Dios a los hombres para que se atareen con ella» (1,13; cf. 3,10). Pero esta tarea debe tener un sentido y Qohélet intenta descubrirlo y valorarlo ya desde el principio de sus reflexiones: «¿Qué ganancia tiene el hombre en todas las fatigas con que se fatiga bajo el sol?» (1,3; cf. 2,22). Qohélet reconoce que a veces el fruto del trabajo es grande, pero esto no sólo no hace feliz al que lo realiza (cf. 2,4-11; 4,8; 5,9-12; 6,2), sino que lo convierte en un amargado y desengañado (cf. 2,18-20; 5,14-15). Porque ha puesto toda su confianza egoísticamente en lo que al fin y al cabo es como el humo: sin consistencia. Pero si piensa menos en sí mismo y más en otros, para compartir su esfuerzo y resultados, el juicio comienza a ser positivo. Qohélet se pregunta intencionadamente: «¿Para quién trabajo yo y me privo de satisfacciones?» (4,8). Su experiencia es decepcionante; su enseñanza, sin embargo, quiere corregir errores de principio; por esto continúa: «Mejor dos que uno solo, puesto que tendrán una buena ganancia en su trabajo» (4,9; cf. vv.10-12).

A pesar de todo esto también encuentra Qohélet en el trabajo y sus frutos motivos de gozo, que, aunque pasajeros, muestran el lado amable de la vida [17]. En todos los pasajes de Qohélet sobre las alegrías de la vida, se hace referencia al trabajo que se valora positivamente: «No hay nada mejor para el hombre que comer y beber y *disfrutar de su trabajo. También he observado que esto viene de la mano de Dios»* (2,24; con pequeñas variantes 3,12s; 5,17s; cf. también 8,15).

No puede considerarse malo, ni siquiera indiferente, lo que es «don de Dios» (2,24; 3,13), lo que es «su parte» o «paga» (5,17) y lo que «Dios ha aceptado» (9,7). Todo lo cual se dice del trabajo del hombre (y de sus frutos), que en sí mismo es agradable y produce satisfacción [18].

Ni en tiempos de Qohélet ni en los nuestros se concibe que una persona se encuentre a gusto si no es trabajando, es decir, realizando aquellas tareas que le llenan. Pero no puede decirse que el trabajo, aun el más gratificante, produzca una satisfacción absolutamente plena; en este sentido es un valor relativo y, por eso mismo, vanidad, según la forma de hablar de nuestro autor.

[17] Escribe J.L. Crenshaw: «Se podría hasta decir que él [Qohélet] entendió el trabajo como uno de los verdaderos placeres de la vida» (*Old Testament*, 142).
[18] Cf. P.J. Siméon, *Le don de vivre*, 24; E. Glasser, *Le procès*, 206.

EXCURSUS IV SOBRE LA RETRIBUCION EN QOHELET

Siempre pareció un baluarte doctrinal inexpugnable que el mal jamás prevalecería sobre el bien, que nunca dejarían de recibir su premio los buenos y su castigo los malos (cf. Prov 13,25; 10,3). En la perspectiva de *Qohélet* el cumplimiento de la retribución (premio a los buenos, castigo a los malos) debe realizarse antes de la muerte, ya que según él no existe vida más allá de la muerte. Esta afirmación tan rotunda pesa como la losa del sepulcro.

Efectivamente el tema de la muerte y del vacío absoluto después de ella es permanente en Qohélet, de principio a fin, está presente en todas su reflexiones, es oprimente. La suerte no distingue en vida entre inocentes y culpables (cf. 9,2-3); tampoco la muerte hace distinción entre sabios y necios: «Comprendí también que una misma suerte toca a todos. Entonces pensé para mí: como la suerte del necio será también la mía. Entonces ¿por qué yo soy sabio?, ¿dónde está la ventaja?... ¡Cómo es posible que tenga que morir el sabio como el necio!» (2,14-16). «¿No van todos al mismo lugar?» (6,6). La muerte es la gran igualadora, no sólo de justos e injustos, sabios y necios, sino de hombres y animales: «Pensé acerca de los hombres: Dios los prueba y les hace ver que ellos por sí mismos son animales. Pues la suerte de los hombres y la suerte de los animales es la misma suerte. Como mueren unos, mueren los otros; todos tienen el mismo aliento. Y el hombre no supera a los animales... Todos caminan al mismo lugar, todos vienen del polvo y todos vuelven al polvo» (3,18-20) [1].

Según *Qohélet* la muerte es el final absoluto, la aniquilación total del individuo, la liquidación de toda esperanza: «Para el que vive aún hay esperanza . Los vivos saben que han de morir, pero los muertos no saben nada; para ellos ya no hay recompensa, pues su recuerdo ha sido olvidado... Todo lo que puedas hacer, hazlo con empeño, porque no hay acción, ni cálculos, ni conocimiento, ni sabiduría en el abismo adonde tú te encaminas» (9,4-10).

Si no existe una vida más allá de la muerte, no se puede apelar a ella para solucionar el problema de la retribución, como se hará en el libro de la Sabiduría. *Qohélet* es coherente y radical también en este capítulo: tampoco existe retribución en la vida antes de la muerte. Ésta es una de las más graves conclusiones a que llega *Qohélet* en sus reflexiones, y además la expresa con tal claridad que no da lugar para la duda razonable.

[1] La interrogación que sigue «¿Quién sabe si el aliento del hombre sube arriba y el aliento del animal baja a la tierra?» (3,21), no encierra sospechas de supervivencia del aliento del hombre, sino sospechas de distinción entre aliento y aliento, que en uno y en otro caso se esfuma totalmente (véase 12,5-7) Hubo un tiempo en que se discutía si en este lugar *Qohélet* admitía la supervivencia personal después de la muerte Hoy día existe unanimidad moral entre los exegetas Después de la muerte nada, cf R H Pfeiffer, *The Peculiar,* 104s, A Bea, *Liber,* IX-X, F Festorazzi, *In margine,* 70s, D Michel, *Im Angesicht des Todes,* I (S Ottilien 1987) 642s, con sus matizaciones

Qohélet sabe perfectamente que se enfrenta a la doctrina de la tradición sapiencial: «Aunque yo sé eso: 'Les irá bien a los que temen a Dios porque lo temen,...'» (8,12-14). Pero él, y todo el que quiera abrir los ojos a la realidad de la vida cruel de cada día, ha constatado todo lo contrario: «De todo he visto en mi vida sin sentido: gente honrada que perece en su honradez y gente malvada que vive largamente en su maldad» (7,15, cf. también 2,15s; 3,16-21; 4,1-3; 8,10-14; 9,2-6) [2].

La conclusión de todo esto no se hará esperar. En la tradición de Israel a Dios se le presenta como garante de la enseñanza sobre la retribución [3], lo cual parece fundamental para que permanezcan como válidos los valores trascendentales de la vida misma, de la justicia y de todo lo que está de parte del bien y en contra del mal. ¿Qué valor pueden tener hasta los mismos preceptos de la Ley de Dios, si no se garantiza que no van a correr la misma suerte los que cumplen tales preceptos y los que libremente los quebrantan?

Qohélet se encuentra entre la espada y la pared, pero no se arredra; afirma al mismo tiempo su fe en Dios y la no discriminación entre el injusto y el justo, el necio y el sabio, el impuro y el puro, el no religioso y el religioso (cf. 9,1-3; también 2,14-16; 3,18-21) [4].

Surge, pues, la pregunta: ¿Para qué sirve el ejercicio de la justicia, del culto, de la fidelidad, de la virtud? O, como dice el salmista: «¿Para qué he limpiado yo mi corazón y he lavado en la inocencia mis manos? ¿Para qué aguanto yo todo el día y me corrijo cada mañana?» (Sal 73,13-14). Otro salmista también se lamenta de la suerte de los malvados: «Mirad: los sabios mueren, lo mismo que perecen los ignorantes y necios, y legan sus riquezas a extraños. El sepulcro es su morada perpetua y su casa de edad en edad, aunque hayan dado nombre a países. El hombre no perdura en la opulencia, sino que perece como los animales. Este es el camino de los confiados, el destino de los hombres satisfechos: son un rebaño para el abismo, la muerte es su pastor, y bajan derechos a la tumba; se desvanece su figura, y el Abismo es su casa» (Sal 49,11-15). Para *Qohélet* no hay distinción entre justos e impíos: todos tienen la misma suerte. No ha llegado todavía a columbrar lo que parece insinuar el salmista: «Pero a mí Dios me salva, me saca de las garras del Abismo y me lleva consigo» (Sal 49,16), ya se refiera al más allá de la muerte o siga todavía en el estadio presente [5].

[2] Cf. R. H. Pfeiffer, *The Peculiar*, 106.

[3] ¿Qué significado puede tener, si no, la apelación al juicio de Dios en los Profetas, y el mismo recuerdo de las promesas hechas a los Padres, y acompañadas de juramento por parte de Dios? (cf. M. A. Klopfenstein, *Die Skepsis*, 101s).

[4] Antes que *Qohelet* el autor del poema de Job presentó en forma dramática sus dudas y críticas a la doctrina tradicional sobre la retribución. Aunque Job fundamentalmente se refiere a su problema personal ¿es paradigma? No podemos señalar aquí y ahora las semejanzas y diferencias entre Job y Qoh a este respecto. Cf. A. Lauha, *Die Krise*, 183-191; J. M. Rodríguez Ochoa, *Estudio*, 39-44 50s; J. Lévêque, *La sagesse*, 662-664.

[5] Cf. D. Michel, *Im Angesicht des Todes*, I (S. Ottilien 1987) 655s.

EXCURSUS V SOBRE DIOS Y EL TEMOR DE DIOS EN QOHELET

Para Qohélet Dios «no es investigable»; él, sin embargo, habla muchas veces de Dios. Con razón, pues, podemos preguntar: ¿cuál es el concepto que Qohélet tiene de Dios y qué piensa él de las relaciones del hombre con Dios?

1. *Concepto de Dios en Qohélet*

Los autores parten del supuesto verdadero que Qohélet cree sinceramente en Dios. El problema surge al querer determinar qué entiende Qohélet por Dios [1]. Según algunos no podemos saber nada de esto, pues «en Ecl Dios no sólo es desconocido del hombre por la revelación; tampoco se puede conocer por la razón» [2]. Sin embargo, él habla, aunque sea negativamente, de Dios. Así que tienen razón los que intentan determinar, en la medida de lo posible, cuál es la idea que Qohélet tiene de Dios. El abanico de opiniones es amplísimo.

En primer lugar hay que hacer mención de los que afirman que el Dios de Qohélet es *impersonal* o al menos que así lo parece [3], reducido a la frialdad «de un Principio Metafísico» [4]. Después vienen aquellos para los que el Dios de Qohélet es un Dios *personal,* con tantos matices como son los autores que han tratado de ello. Desaparecen así los posibles equívocos acerca del ser personal de Dios: primero tenuamente [5], después más abiertamente [6]. No podemos pasar por alto la corriente de opinión que atribuye a este Dios personal unos rasgos y atributos que no nos parecen conformes plenamente con el Dios venerado por el pueblo de Israel, tal y como aparece, al menos, en Profetas y Salmos [7]. A este Dios de Qohélet se le ha llamado «déspota lejano e indiferente» [8], «el absoluto y *arbitrario* dueño del destino» [9], «un

[1] Cf D Michel, *Gott bei Kohelet*, 32

[2] R B Y Scott, *Ecclesiastes*, 191

[3] «Este Dios de Qohélet en muchas sentencias tiene la apariencia de una fuerza impersonal del destino» (R Kroeber, *Der Prediger*, 29), o bien «El Dios del Eclesiastés es un ser sobremanera trascendente [5,1] e impersonal, el *Deus absconditus*, de impenetrables designios [3,10s, 8,17]» (A M Figueras, *Eclesiastes*, 1052), cf K Galling, *Prediger*, 1828

[4] E Glasser, *Le proces*, 204

[5] «Para Kohélet Dios es una persona, pero su personalidad está mucho más atenuada que la activa personalidad moral que conocieron los profetas de los siglos VIII y VII» (O S Rankin - G G Atkins, *The Book*, 18a)

[6] Como, por ejemplo, el nada sospechoso A Lauha «A decir verdad, nunca emplea Kohélet el nombre propio israelita de Dios Yahvé, normal en el resto de la literatura sapiencial Sin embargo, con su *'lhym* se refiere al Dios personal y no a un indeterminado concepto de divinidad» (*Kohelet*, 17) También todos aquellos que identifican el Dios de Qohélet con el Dios de Israel y los que admiten la posibilidad de entablar un diálogo con Dios

[7] Así R H Pfeiffer nos dice que «el Eclesiastés discrepa más radicalmente aún de la teología judía para él Dios está dotado de poder ilimitado, pero su actividad no revela ningún vestigio de justicia, de misericordia, ni aun de sabiduría» (*The Peculiar*, 101)

[8] Pedersen, *Scepticisme*, 360

[9] H L Ginsberg, *The Structure*, 147

lejano, incomprensible déspota, un ser arbitrario» [10]. Coherentemente esta corriente de intérpretes considera que no tiene nada que ver el Dios de Qohélet con el Dios presuntamente conocido en Israel por la revelación [11], el Dios de los Patriarcas y Profetas [12], o el de Job [13].

Pero existe otra corriente de interpretación de Qohélet, la de más solera por ser la tradicional pero que se renueva, y que ve en Qohélet «un genuino testimonio veterotestamentario» [14]. El Dios de Qohélet no es extraño al A.T., «sino el Dios vivo y concreto de la fe israelita» [15]; y si se compara Qohélet con Job, F. Crüsemann nos dirá que «las posturas teológicas del poeta de Job y de Kohélet son tan semejantes que se pueden y se deben interpretar mutuamente» [16].

Las diferencias existentes entre Qohélet y los demás autores del A.T., aun a propósito del concepto de Dios, no son razones suficientes para arrojar a Qohélet del mundo de la fe de Israel, sino más bien una prueba de la riqueza de la Sagrada Escritura, que, con su multiplicidad y variedad, contiene la revelación del insondable misterio de Dios, cuyas infinitas facetas jamás podrá agotar nuestro pequeño entendimiento. Cabe, pues, la diversidad, el tanteo y balbuceo cuando se habla de Dios aun en la Sagrada Escritura.

Las reflexiones del sabio *Qohélet* ciertamente distan mucho del espíritu que alentaba a los Profetas de Israel. Pero es que su función es otra, sin que eso le lleve necesariamente a negar el espíritu de los Profetas. El que ahora habla es el hombre de la experiencia histórica descarnada, reducido a su ámbito natural, de una historia fea y sucia, dura y execrable, que tantas veces provoca náuseas a *Qohélet;* de aquí su *todo es vanidad, vacío, viento, caza de viento, absurdo, sin sentido,* etc.

[10] A Lauha, *Die Krise,* 186, cf *Kohelet,* 17, J L Crenshaw, *Ecclesiastes,* 30, que asiente Para H H Schmid el Dios de Qohelet «tiene rasgos casi fatalistas» (*Wesen,* 192) No así otros muchos que rechazan enérgicamente esta concepción de Dios, atribuida a Qohélet, cf F N Jasper, *Ecclesiastes,* 270, N Lohfink, *Kohelet,* 15-16, A Bonora, *Qohelet,* 92

[11] Escribe L Gorssen «Se nota en seguida la ausencia [en Qoh] de una noción típicamente bíblica, la del Dios de la alianza y de la historia de salvación» (*La coherence,* 314) De otro Dios distinto de Yahve, «el Dios del pacto de Israel», habla también R B Y Scott (*Ecclesiastes,* 191) D Michel parece que se identifica con el lector de Qohelet que se hace esta pregunta «¿Qué es lo que busca en el Antiguo Testamento este filósofo escéptico, cuyo concepto de Dios se distingue tan fundamentalmente del concepto de Dios del resto del Antiguo Testamento?» (*Kohelet,* 116, cf *Gott bei Kohelet,* 35) A Lauha se expresa así «Su Dios [el de Qohelet] no es el Dios de la fe israelita» (*Kohelet,* 17) A Schmitt no llega a tanto, sólo dice que para Qohélet «Dios es de otra manera» (*Zwischen,* 127), cf H H Schmid, *Wesen,* 192

[12] Cf A M Figueras, *Eclesiastés,* 1052 «Estamos lejos del Yahvé de los Patriarcas», D Michel vuelve a escribir «El Dios de Qohélet no es precisamente el Dios de Abrahan, ni el Dios de Isaac, ni el Dios de Jacob, ni el Dios en Jesucristo» (*Qohelet,* 100)

[13] Cf H P Muller, *Wie sprach,* 521, E Glasser, *Le proces,* 203s

[14] Son palabras de uno de los más recientes comentaristas de Qoh, de M Schubert en *Schopfungstheologie* (1989), 5

[15] A Bonora, *Qohelet,* 86 F Festorazzi por su parte afirma [En Qoh] «se debe pensar en Dios, como es concebido comunmente en Israel» (*Il Qohelet,* 177)

[16] *Hiob und Koh* , 381, que continúa «El punto de partida para el pensamiento de Kohelet es el que se ha conseguido en los discursos de Dios del libro de Job Kohélet saca las consecuencias de Job»

Sin embargo, *Qohélet* no tira la toalla. Alguno quizás diga que inconsecuentemente. Puede ser; pero es que las inconsecuencias, las contradicciones son ingrediente de la realidad misma. *Qohélet* no cree que estas contradicciones de la realidad de la vida humana, estas incongruencias o incompatibilidades, por ejemplo, entre la concepción de un Dios en cuyas manos omnipotentes estamos todos y la acumulación de las miserias humanas sin el horizonte esperanzador de que se hará justicia de una u otra manera (ésta es la doctrina de la retribución), no cree, repito, que sean un argumento para poner en duda, y mucho menos para negar, la existencia de Dios. Aquí vuelve a ponerse de manifiesto la profunda fe religiosa de *Qohélet*. En esto estaba de acuerdo con el salmista para el que negar la existencia de Dios es de necios: «Dice el necio para sí: 'Dios no existe'» (Sal 14,2). El que no seamos capaces de resolver las contradicciones en la vida prueba varias cosas: que la vida es más complicada de lo que podamos imaginar, que los hombres somos muy limitados en nuestras posibilidades y que no sabemos nada acerca del dominio o gobierno de Dios sobre su creación y, en especial, sobre el hombre; pero jamás será un argumento razonable para forzarnos a negar la existencia de Dios [17].

2. *Sobre el temor de Dios*

En muchas ocasiones hemos hablado de la sinceridad de Qohélet como verdadero creyente, como auténtico hijo de Israel; ahora dedicamos este apartado exclusivamente a su modo de entender el temor de Dios, que nos aclarará a su vez cómo concebía él a Dios.

2.1. *Qohélet habla del temor de Dios*

Entre los temas importantes que afloran varias veces en Qohélet está el del temor de Dios. Cinco son los pasajes en que aparece:

3,14: «Así Dios ha hecho que le teman».
5,6: «Tú, en cambio, teme a Dios».
7,18: «El que teme a Dios de todo sale bien parado».
8,12s: «Aunque yo sé eso [yo sé bien que] [18]: 'Les irá bien a los que temen a Dios porque lo temen, pero no le irá bien al malvado, ni se prolongarán sus días como una sombra, porque no es temeroso en la presencia de Dios'».
12,13: «Teme a Dios y guarda sus mandamientos».

A la vista de los textos de Qohélet no se puede negar que «el temor de

[17] Probablemente también es verdad que no existe un argumento de razón que nos obligue a afirmar la existencia de Dios, por lo que parece que tiene razón *Qohelet* al poner como presupuesto fundamental Dios no es investigable

[18] La versión depende de que estas palabras se interpreten como la introducción a una cita, o bien a la opinión de Qohélet (cf J Becker, *Gottesfurcht*, 253)

Dios» ocupa un lugar importante en su concepción global de la vida. J. Becker llega a afirmar: «Justicia y sabiduría son para él [Qohélet] discutibles; el temor de Dios, por el contrario, lo recomienda incondicionalmente como norma de vida práctica» [19]. Los autores recuerdan a este propósito las palabras un tanto exageradas de Fr. Delitzsch: «Se puede llamar al libro de Kohélet 'el cántico del temor de Dios'» [20]. Palabras sin duda bonitas, pero en su conjunto no del todo exactas por exorbitadas [21].

2.2. *Significación del temor de Dios en Qohélet*

No es fácil dar con la clave de interpretación de Qohélet. Nos separan muchos siglos y las maneras de pensar acompañan al tiempo y a los cambios de las circunstancias en el ámbito de las relaciones interhumanas y, consiguientemente, en el modo de concebir las religiosas. Los vocablos *yir'āh* (*temor*) y *yr'* (*temer*) no tienen las mismas connotaciones para nosotros y para Qohélet.

Los intérpretes, como era de esperar, no entienden *el temor de Dios* en Qohélet de la misma manera. En gran parte depende del concepto de Dios que le atribuyan a Qohélet. Nos dice L.G. Perdue: «Temor de Dios para Kohélet es temor actual, temor ante un impenetrable poder que tiene capacidad para destruir o premiar, para dispensar alegría o para negarla» [22]. Estamos ante una concepción de la divinidad que infunde pánico, terror. Ante la trascendencia divina el hombre sólo puede callar y tener miedo, «miedo a un Dios incomprensible como el presentado en la teología del tiempo» [23]. Se acepta, pues, la palabra «temor» en el sentido psicológico más primario. J. Pedersen se preguntaba en nombre del Eclesiastés y respondía al mismo tiempo: «¿Cómo puede el hombre arreglárselas ante esta Omnipotencia? La respuesta es clara: someterse. En el pleno sentido de la palabra, temer a Dios. En otros libros del A.T. se lee que es preciso temer y amar a Dios. Para el Eclesiastés sólo queda el temor. Repitámoslo por él: Dios dirige el mundo de una manera arbitraria, para que los hombres le teman (3,14)» [24].

[19] *Gottesfurcht*, 253.

[20] *Koheleth*, 190, *Commentary*, 183. Con esto parece estar de acuerdo A. Bonora, pues según él: «Con el concepto de 'temor de Dios' llegamos al centro del pensamiento de Qohélet» (*Qohelet*, 73). Aquí mismo Bonora continúa a la actitud de los necios: «Qohélet contrapone la esencia de la verdadera religión: el temor de Dios. Quien tiene temor de Dios posee la verdadera sabiduría. Esto es el *centro del pensamiento de Qohélet*: sin la relación con Dios, todo es una ilusión, obra inútil, palabra vacía. Si hay temor de Dios, la búsqueda humana de sentido ... se convierte en una aventura maravillosa».

[21] De este mismo parecer es J. Becker que opina que «no se puede afirmar que [el temor de Dios] sea la cuestión más importante del libro, ni que el Eclesiastés sea 'el cántico del temor de Dios'» (*Gottesfurcht*, 250).

[22] *Wisdom*, 180.

[23] F. Festorazzi, *Il Qohelet*, 189, que continúa: «3,14, también así en parte 5,6 en el contexto global, el mismo significado está también en 7,18».

[24] *Scepticisme*, 361.

Esta concepción de Dios genera la religión del miedo que ha dominado a la humanidad durante gran parte de su historia y, por desgracia, todavía sigue vigente [25]. En este contexto no parece que el hombre tenga otra salida que la sumisión incondicional, con temor y temblor. «El temor de Dios se convierte en resignación» [26].

Pero no es ésta la única manera de interpretar a Qohélet. Los intérpretes anteriores parece que han olvidado algo tan importante como la experiencia religiosa, que, aunque sea la de Qohélet, es la experiencia religiosa de un israelita [27]. Al menos debemos suponer lo mínimo en un hombre profundamente creyente, que, si critica tan a fondo la religión y la concepción tradicional de concebir las relaciones del hombre con Dios, es porque no le son indiferentes.

Sin embargo, tenemos el peligro de irnos al extremo contrario, quitando hierro a las duras expresiones de Qohélet. Mantengámonos en un justo medio [28] Qohélet habla de Dios, el Señor y Creador (cf. 12,1), cuya grandeza y trascendencia sobrepasa toda posibilidad humana de comprensión. Qohélet habla así: «Comprendí que todo lo que Dios hace durará siempre: nada se le puede añadir y nada se le puede quitar. Así Dios ha hecho que le teman» (3,14) [29].

El temor de Dios en Qohélet significa, pues, esa especial sensación reverencial que experimenta el hombre creyente y, por tanto, religioso, ante la Majestad divina, percibida en una experiencia religiosa [30]. Cuando Qohélet nos dice: «Tú, en cambio, teme a Dios» (5,6), debemos pensar que no trata simplemente de salir del paso. En este «consejo» está encerrado todo un mensaje o programa de vida, que no excluye de ninguna manera el modo de vivir la fe en una comunidad de creyentes israelitas (cf. 12,13).

[25] «Una religiosidad sin entusiasmo por parte del hombre es la consecuencia inevitable de tal concepción de Dios El temor de Dios se reduce a 'guardarse de aquel que puede dar no importa que suerte' En el comportamiento cultual (4,17-5,6) se arriesga provocar a Dios con una palabra apresurada» (L Gorssen, *La coherence,* 323)

[26] H P Muller, *Wie sprach,* 520, véase también L G Perdue, *Wisdom,* 180

[27] F Festorazzi nos advierte que «tenemos varios motivos para indicar una experiencia espiritual profunda en la fe de Qohélet el primero es su relación con Dios, expresa en el tema del 'temor de Dios', aunque este Dios es misterioso» (*In margine,* 71)

[28] L Derousseaux nos dice que «Qohélet vuelve al vocabulario que evocaba el pavor del hombre ante la Majestad divina temible y fascinante al mismo tiempo Porque es preciso tomar a Dios en serio Es preciso, pues, recibirlo todo de Dios, las pequeñas cosas y las grandes también, la adversidad como la alegría, porque 'si Dios no tiene que rendir cuentas, sí tiene que pedirlas'» (*La crainte,* 344), la cita en último lugar es de R Pautrel (*L'Ecclésiaste,* 12)

[29] A Bonora parece que va más allá que Qohélet en la interpretación del «temor de Dios», dice, por ejemplo «El 'temor de Dios' que Qohélet recomienda como actitud ante Dios, no es un 'saber' sobre Dios, sino más bien una confianza-esperanza en Dios» (*Qohelet,* 87) En este punto la crítica de F Festorazzi me parece justa (cf *In margine,* 68)

[30] E Glasser la describe así «Fundamentalmente el temor de Dios es la actitud religiosa por la que se reconoce la trascendencia de Dios, que sobrepasa infinitamente al hombre, y por la cual uno se somete a su gobierno» (*Le proces,* 203)

EXCURSUS VI SOBRE ʿOLĀM EN QOH 3,11aβ

Qoh 3,11aβ dice: «También ha puesto (Dios) el *ʿolām* en su corazón» ¿Qué ha querido significar Qohélet con este *ʿolām* que Dios ha puesto en el corazón de los hombres? Las versiones antiguas y modernas se dividen fundamentalmente en dos bandos [1]: las que prefieren traducir *ʿolām* por *mundo*, encabezadas por las latinas (Vg. *mundum*, Jerónimo: *saeculum*) y las que se deciden por *eternidad*, precedidas tal vez por la griega: αἰῶν [2]. La dificultad, sin embargo, permanece porque ¿qué quiere decir que *el mundo* o *la eternidad* estén en el corazón de los hombres? [3]. Es preciso, pues, intentar determinar más de cerca el significado de *ʿolām* [4].

Que *ʿolām* signifique *mundo* no carece de probabilidad (cf. Vg y san Jerónimo). Es cierto que esta significación solamente se constata a partir del Hebreo Mísnico [5]; pero como apuntan O.S. Rankin y G.G. Atkins, «puesto que el hebreo del Eclesiastés se diferencia tan claramente del de otros libros del A.T. y algunas palabras del Eclesiastés no se han encontrado en ninguna otra parte del A.T., – por ejemplo, *ʿinjān* = 'tarea', 'asunto', expresión común en el lenguaje de Kohélet y en el postbíblico – este argumento no tiene ningún peso en absoluto» [6].

Sin embargo, a la hora de explicar la significación de mundo se diversifican de nuevo las opiniones. V. Zapletal piensa en *el mundo* como en el objeto del conocimiento del hombre [7]. Ya hemos visto cómo R. Gordis piensa que *hāʿolām* equivale a «amor del mundo»; por el mismo sentido se decide R Kroeber: «inclinación por el mundo» [8].

Otros ven en *ʿolām* un término relacionado de alguna manera con *la duración* o con *el tiempo* o con ambos, como explicamos a continuación. La

[1] S Holm-Nielsen escribe «El problema aquí es la significación de *ʿwlm*, 'mundo' o 'eternidad' Exactamente no está claro lo que el autor significó» (*The Book*, 50)

[2] Cf R Gordis, *Koheleth – the Man*, 231, F Ellermeier, *Qohelet I/1*, 311 314

[3] No podemos pasar por alto que *ʿolam* en 3,11 es objeto del verbo dar (*natan*), la única vez que aparece como sustantivo singular y no en composición preposicional (Cf E Jenni, *Das Wort*, 246)

[4] Panoramas de la variedad de opiniones sobre el *ʿolam* pueden verse en F Ellermeier, *Qohelet I/1*, 311-317, Bo Isaksson, *Studies*, 179s 183s, D Lys, *L'Ecclesiaste*, 306-308, Ch F Whitley, *Koheleth*, 31-33, D Michel, *Untersuchungen*, 61-63, M Schubert, *Schopfungstheologie*, 139s

[5] Cf R Gordis, *Koheleth – the Man*, 231, Bo Isaksson, *Studies*, 180

[6] *The Book*, 46, cf V Zapletal, *Das Buch*, 128 Por las mismas razones R Gordis cree que «parece preferible traducir *hʿlm* aquí por 'el mundo, el amor del mundo'» (*Koheleth – the Man*, 231s), en la version del texto ha elegido «el amor del mundo» (p 156) Asimismo, sin excluir otras posibles versiones, L Alonso Schokel traduce *hāʿolām* por *el mundo*, también S Holm-Nielsen (*The Book*, 50) y N Fernandez Marcos Sin embargo, E Jenni rechaza resueltamente que Qohélet pudiera utilizar *ʿolam* con la significación de *mundo* simplemente o con matizaciones añadidas (cf *Das Wort*, 24s)

[7] Ya que el corazon es el organo del conocimiento (cf *Das Buch*, 128) Del mismo parecer es L Alonso Schokel (cf *Eclesiastes*, 30) Esto lleva a pensar a algunos autores que el hombre se convierte en un microcosmos (cf V Zapletal, *Ibidem*, O S Rankin – G G Atkins, *The Book*, 46, que rechazan tal interpretación)

[8] *Der Prediger*, 85 y 116

duración es permanencia que puede entenderse de tres maneras: 1° como *permanencia estática* o espacial; 2° como *permanencia dinámica,* relacionada con el tiempo; 3° como *permanencia sintética* espacio-temporal.

1°. *ʿolām* como *permanencia estática*: los que traducen *ʿolām* por *mundo* implícitamente prefieren la permanencia o *duración estática,* que podría ser la permanencia de la tierra según Qohélet 1,4.

2°. *ʿolām* como *permanencia dinámica*: no necesariamente tenemos por qué identificar el *ʿolām-mundo* con *la permanencia estática* o espacial. M.A. Klopfenstein nos lo muestra indirectamente, ya que traduce *ʿolām* por «el sentido por la permanencia en el tiempo», y en contraste con R. Kroeber («sentido por el mundo») se justifica: «Sin embargo, la significación de la palabra [*ʿolām*] está mucho más ligada al aspecto 'tiempo' que al aspecto 'mundo'» [9]. El contexto que rodea a *ʿolām* es fundamental para captar su sentido más radical y las matizaciones que lo acompañan [10]. Según Bo Isaksson en el contexto de la palabra *ʿolām*... «el tiempo está presente en todas partes» [11].

Este tiempo muchos lo conciben como *una duración indeterminada,* sin atender a los límites o no límites del comienzo o del fin [12], o admitiendo los límites más lejanos en una u otra dirección [13], o bien como el conjunto y globalidad del tiempo [14]. Resumiendo todos estos elementos, cada uno de los cuales tiene su grado de verosimilitud, podría presentarse el *ʿolām* como «la duración indeterminada del tiempo, a la vez el pasado, el presente y el porvenir» [15].

3°. *ʿolām* como *permanencia espacio – temporal.* La significación anterior de *duración dinámica* o simplemente de *duración indeterminada* podría considerarse como el puente entre *ʿolām-mundo* y el *ʿolām-duración* espacio-temporal o sintética. Difícilmente se puede conceder que en tiempo de Qohélet se diera un concepto tan abstracto como el de *tiempo* sin más o el de una duración

[9] *Kohelet,* 106 y su nota 25

[10] Parece que el autor quiere señalar algún género de relación (¿antitética?) entre el *ʿolām* y el *ʿēt,* centro del poema 3,1-8, puestos uno detrás del otro en v 11a Los autores admiten esta antítesis, aunque no la intepreten de la misma manera, cf R E Murphy, *The Pensées,* 188 nota 10, H W Hertzberg, *Der Prediger,* 106, K Galling, *Der Prediger,* 95, D Michel, *Untersuchungen,* 64, M Schubert, *Schopfungstheologie,* 139

[11] *Studies,* 180, y lo comprueba recordándolo «El pasaje 3,1-8 ha sido ya mencionado Dentro del verso 3,11 encontramos la frase *bᵉʿittō,* y además *mērōʾš wᵉʿad sōp* que tiene un matiz temporal En 3,14 nos tropezamos con la frase *lᵉʿōlām,* según parece con una significación temporal En 3,15 también *kᵉbar* y *nirdāp* El contexto entero está invadido por el tiempo Una interpretación que mantenga una significación temporal en *ʿolām* debe, por tanto, tener prioridad» (*Ibidem*)

[12] Cf L Di Fonzo, *Ecclesiaste,* 167a, D Lys, *L'Ecclésiaste,* 306, A Lauha, *Kohelet,* 69, F Piotti, *Osservazioni* (1978), 172, O Kaiser, *Die Sinnkrise,* 103s

[13] Cf H W Hertzberg, *Der Prediger,* 106, G von Rad, *Sabiduría,* 290 nota 54

[14] Cf E Jenni, *Das Wort,* 27, W Zimmerli, *Das Buch des Predig* , 172, J M Rodríguez Ochoa, *Estudio,* 61, B Pennacchini, *Qohelet,* 507s, L Rosso-Ubigli, *Qohelet,* 226, H P Muller, *Theonome,* 14

[15] A Barucq, *Eclesiastés,* 81

ilimitada o indeterminada [16]. Lo que cuenta para Qohélet son las cosas con más o menos duración, la vida humana más o menos larga, y a lo más *la tierra* que tiene una permanencia estable y duradera. Parece, pues, lo más probable que la idea del tiempo, sea éste corto o largo, lejano o lejanísimo, vaya inseparablemente unida a la cosa tangible y visible. Con otras palabras, que Qohélet no separa lo temporal de lo espacial y tangible, sino que para él forman una sola entidad [17].

Pero también la sentencia que comprende el *'olām* como *permanencia dinámica* es una buena introducción a la sentencia que interpreta el *'olām* como *eternidad*, con todas las matizaciones que sean necesarias y que vamos a ver. También se puede considerar como paso intermedio el concepto de *perpetuidad*, tal y como lo expresa F. Ellermeier: «Se debe aceptar que esta significación de *'wlm* como 'duración perpetua' se halla también en 3,11, atestiguada precisamente también en 3,14» [18].

Realmente *eternidad* es la versión más común de *'olām*. H.W. Hertzberg dice textualmente: «La palabra empleada en 11b: *'lm* es, originariamente, el instante lejano sea del pasado sea del futuro (...); así será entendida la fórmula usual 'de eternidad a la eternidad'». Y un poco más adelante: «Se acepta también para v.11 el sentido fundamental: 'instante más lejano'. Se acerca uno a la significación 'eternidad' que siempre será la mejor traducción»; él, consecuentemente, la acepta en su texto [19]. Pero otra vez tenemos que repetir la pregunta que hicimos a propósito de *'olām* en general: ¿qué puede significar que Dios ponga *eternidad* en el corazón de los hombres?

Hay una corriente que presupone que el corazón de los hombres se refiere a la sede de la inteligencia, por lo que interpretan *la eternidad*, que está en la traducción del texto, como «la noción de eternidad» que Dios ha dado para que investiguen con el entendimiento todas las cosas [20].

Una de las interpretaciones que más eco ha encontrado entre los autores ha sido la F. Delitzsch, que identifica *la eternidad* con *el deseo de eternidad*. Si se

[16] E Jenni advierte que «al hebreo le falta la expresion abstracta aquí [en 3,11] necesaria» (*Das Wort*, 27)

[17] Así expone finalmente Bo Isaksson su pensamiento sobre *'olām* en Qoh «Mi tesis es que *hā'olām*, usado aisladamente y sin preposición, siempre se ha referido a la obra, creación en su sentido más amplio, en el tiempo y en el espacio, la historia creada que continúa, el cosmos *mērō'š w''ad sōp*» (*Studies*, 183)

[18] *Qohelet I/1*, 320

[19] *Der Prediger*, 106 y 107 W Zimmerli juzga críticamente a Delitzsch y Hertzberg, como muy especulativos, pero también traduce *'olām* por «eternidad» y la explica como «curso amplio del tiempo» (cf *Das Buch des Predigers*, 172)

[20] Cf A Bea, *Liber*, 7, R H Pfeiffer, *The Peculiar*, 107 Quizás se refiera a esto L Alonso Schokel, cuando explica que «Dios ha dado a la mente humana el tiempo sin límites» (*Eclesiastés*, 30) Ésta parece ser la opinión de D Michel, pues traduce «Pero también él ha puesto en su entendimiento la eternidad» (*Qohelet*, 137), dando a esta un significado de «duración ilimitada» en oposición a instante dado (cf *Untersuchungen*, 62 64) Cercana al entendimiento está *la memoria*, como defiende J Steinmann «Se trata solamente de la memoria que permite al hombre dominar la sucesión temporal de los diferentes momentos de su vida» (*Ainsi*, 63)

acepta esta opinión la oscura sentencia se ilumina y deja de ser *la cruz de los intérpretes,* pues ¿quién no entiende esta sentencia: «Dios ha puesto el deseo de eternidad en el corazón de los hombres?» Como dice F. Delitzsch: «Este dicho [v.11aβ] relativo al *desiderium aeternitatis,* plantado en el corazón del hombre, es una de las expresiones más profundas de Kohélet. De hecho el impulso del hombre muestra que sus más profundas necesidades no pueden ser satisfechas por lo temporal. Él es un ser limitado por el tiempo, pero en cuanto a su naturaleza más profunda está relacionado con la eternidad» [21].

Muy cercanos a F. Delitzsch se encuentran los que ven en *eternidad* «el sentido de lo eterno» de lo no temporal, como lo hacen H. Duesberg e I. Fransen [22] y también R.E. Murphy [23]. Otros tienden a identificar *la eternidad* con algo divino, como *su tiempo* [24] o *el modo de ser de Dios,* presente en todas las cosas por su inmanencia en el mundo [25].

Por último reseñamos la sentencia de aquellos que creen que *ʿolām* debe traducirse por *oscuridad* o *ignorancia* [26], *enigma* o similares [27]; pero éstos suponen o una corrección del TH o un cambio en la significación etimológica, como hacemos notar en la nota filológica al v.11, por lo que no admitimos tales sentencias.

[21] *Commentary,* 26 Sin embargo, rechazan resueltamente esta equiparación *ʿolām-eternidad = deseo de eternidad,* entre otros A Barucq (cf *Eclesiastes,* 81) y Bo Isaksson (cf *Studies,* 180)

[22] «Dios ha introducido, pues, en el hombre el sentido de lo eterno, de lo no temporal y, para salir del tiempo cronologico que no es mas que una medida, el sentido del infinito» (*Les scribes,* 578)

[23] El cual traduce «Dios ha puesto 'lo eterno' en el corazón humano» y a continuacion comenta agustinianamente «Enormes aspiraciones, pequeños logros Hay algo de infinito en el hombre, san Agustín tenía que continuar esta dirección del pensamiento hasta que se dio cuenta de que el corazón humano estaba sin reposo hasta descansar en Dios Nuestro filósofo hebreo no estaba muy lejos de el» (*The Pensees,* 188)

[24] «Es el tiempo de Dios ( ) Es el tiempo total que sólo Dios puede abarcar, mientras que el hombre pasa, y el tiempo absoluto » «El tiempo de Dios, es decir, lo que puede ser válido a los ojos de Dios eternamente» «ʿôlâm no es el tiempo primordial, sino la totalidad del desarrollo de la historia según el plan de Dios» (D Lys, *L'Ecclesiaste,* 309 310 312 nota 47), cf M Hengel, *Judentum,* 221

[25] Así A Bonora que afirma «El 'espíritu' creador de Dios difunde en toda cosa una armonía, un sentido escondido que la experiencia sola no consigue alcanzar en su totalidad 'Dios ha puesto en toda cosa la eternidad' (3,11), o sea, una participación de su sentido y de su duracion» «Hemos traducido aquí con 'eternidad' el termino hebreo ʿōlām Preferimos aqui el sentido de 'eternidad' como modo de ser de Dios, en toda cosa hay una participacion estable de la eternidad de Dios» «Si el hombre llega a descubrir esta 'eternidad' presente en el cambio de las cosas, entonces consigue tener el temor de Dios » (*Qohelet,* 70 88 89)

[26] Cf G A Barton, *A Critical,* 105s, L Gorssen, *La cohérence,* 293, Ch F Whitley, *Koheleth,* 32s

[27] Cf R B Y Scott, *Ecclesiastes,* 220s

APENDICES

APENDICE I: LA PALESTINA DE LOS TOLOMEOS Y DE LOS SELEUCIDAS

El último tercio del siglo IV a.C. fue testigo de acontecimientos trascendentales para la historia de la cuenca oriental mediterránea, desde Grecia, Asia Menor, Siria, Palestina y Egipto hasta la India. El protagonista principal de estos acontecimientos fue Alejandro Magno [1], que con sus ejércitos sometió el imperio persa de Darío III y todos los reinos comprendidos en este vasto espacio geográfico.

Unido a Alejandro está el fenómeno de la helenización de todos los pueblos por él sometidos; aunque en la mayor parte de ellos es muy superficial y de permanencia efímera, ya que no da tiempo a que cale profundamente en las culturas y formas de ser de tanta variedad de pueblos; en otros, sin embargo, la transformación cultural es plena y profunda con el paso del tiempo. La nueva cultura emergente se llama helenismo [2]. El espacio donde florece con más vigor el helenismo se extiende por todas las regiones ribereñas del Mediterráneo, desde el sur de Italia hasta Egipto, quedando en el centro la parte que a nosotros nos interesa, *Siria y Fenicia,* de la que Palestina es una parte.

La finalidad de este *Apéndice* es el conocimiento del ambiente histórico en el que se compuso Qohélet. En el cap. XI de la Introducción, sobre la fecha y el lugar de composición de Qohélet, hemos defendido que es Palestina, y en ella Jerusalén, el lugar de su origen y, como fecha más probable de su composición una muy cercana al año 200 a.C. Los datos que damos a continuación iluminan el entorno histórico de esta fecha y del mismo modo el tiempo en que suponemos que vivió Qohélet.

1. *Alejandro Magno y Palestina*

Con la victoria de Alejandro Magno sobre Darío III (333 a.C.) se abren las puertas de Oriente al joven conquistador que viene de Occidente. Pero,

[1] Alejandro III de Macedonia, hijo de Filippo II y de Olimpias, nace en Pella el 356 a C A los 11 años tiene como preceptor a Aristoteles Sucede a su padre en 336, y en un año se hace con todo el poder de los helenos a sangre y fuego, en 335 es proclamado rey de los griegos, en 334 ya es señor del Asia Menor Atraviesa el Taurus el 333 y se presenta en la llanura de Issos para hacer frente al ejército inmenso que capitanea el rey de los persas, Darío III, al que derrota en noviembre del mismo año Desde este momento todo parece un paseo triunfal que lleva a Alejandro Magno por los territorios bañados por el Mediterráneo incluido Egipto, donde funda Alejandría, vuelve sobre sus pasos y, después de ganar muchas batallas, llega hasta el Indo, el Bias y el Hidaspes Por fin regresa a Babilonia, donde muere de fiebres muy altas el 13 de junio del 323, a los 33 años de edad

[2] Así describía yo lo que entendía por helenismo «En el sentido mas restringido por *helenismo* se comprende el espíritu y las ideas filosoficas, religiosas, morales, sociales, culturales que se extendían de Oriente a Occidente como un aire innovador desde la muerte de Alejandro Magno en 323 a C hasta el advenimiento de Augusto en el año 30 a C » (*Sabiduria,* 501)

como buen estratega, Alejandro procura asegurarse las espaldas antes de marchar a la conquista del corazón del imperio persa. «En consecuencia, avanzó por el sur a lo largo de la costa mediterránea. Todas las ciudades fenicias capitularon, excepto Tiro que fue reducida después de siete meses de asedio. Alejandro entonces siguió presionando hacia el sur, a través de Palestina, y después de una demora de dos meses ante Gaza, entró en Egipto sin resistencia (332). Los egipcios, completamente hartos del dominio persa, lo recibieron como a un libertador y lo proclamaron faraón legítimo» [3].

Poco nos han dicho los historiadores antiguos sobre la conquista de Palestina [4]. Parece como si, fuera de la franja costera desde Tiro hasta Gaza, la parte interior del territorio no tuviera mucha importancia militar o las circunstancias socio-políticas por las que pasaba este pequeño territorio no inquietaran demasiado a Alejandro.

Con buena lógica los autores, que por otras razones están interesados en la historia de la Palestina interior, hablan, sin embargo, de la conquista por Alejandro de esta Palestina o del sometimiento voluntario al nuevo señor. M. Stern escribe: «La conquista de Palestina por Alejandro en el año 332 a.C. fue rápida. Las ciudades no ofrecieron resistencia, con la única excepción de Gaza, donde la guarnición persa se defendió a la desesperada. Alejandro no permaneció mucho tiempo en Palestina; la conquista la completaron sus generales, que sentaron asimismo las bases para el gobierno helenístico del país» [5]. Flavio Josefo se inventa una visita de Alejandro al templo de Jerusalén según los mismos historiadores modernos judíos [6]. En realidad poco o nada debió de cambiar en el gobierno de la circunscripción semiautónoma de Judá del imperio persa con el cambio de dueño [7].

2. *Los diadocos y Palestina*

Con el período de las luchas entre los diadocos, generales compañeros y *sucesores* de Alejandro, sobreviene un verdadero caos en todo el imperio desmembrado de Alejandro Magno. Este período se extiende del 323 a.C., año de la muerte de Alejandro, hasta el 301 a.C., año de la batalla de Ipsos en que muere el rey Antígono y triunfa la coalición capitaneada por Seleuco y Lisímaco [8].

Todos los libros de historia describen las luchas intestinas de estos ambiciosos e intrigantes generales macedonios, que unas veces ganan y otras

[3] J Bright, *La historia,* 437
[4] Cf F -M Abel, *Histoire,* I 3
[5] *Palestina,* 221; cf W W Tarn, *Hellenistic,* 41s
[6] Cf F -M Abel, *Histoire,* I 10, que cita a F. Josefo, *Antiq* , XI, 8,3-6, XII, 1,1, XIII, 3,4
[7] Cf P Schafer, *The Hellenistic,* 569, V Tcherikover, *Hellenistic,* 45 420 nota 17, M Hengel, *Juden,* 16-19
[8] Tolomeo es partidario de los coaligados, pero no participa en la batalla de Ipsos, aunque sí sacará fruto de ella, anexionándose definitivamente y después de muchos avatares no sólo Palestina, sino toda la Cele-Siria, que por acuerdo previo había correspondido a Seleuco (cf M Hengel, *Juden,* 30)

pierden y casi siempre asolan los territorios que pretenden mantener o conquistar [9].

Después de la muerte de Alejandro Magno (323 a.C.) Tolomeo aceptó gustoso la Satrapía de Egipto, que se extendía desde Libia por el oeste hasta la región oriental del istmo de Suez, limítrofe con Arabia y Nabatea. Gaza, puerta de Palestina, quedaba fuera de sus fronteras por el noreste [10]. Pronto (en 322) Tolomeo se anexionó por el oeste la Cirenaica y además la isla de Chipre; su ambición lo empujaba hacia el este. En 321 fue asesinado Perdicas, defensor del sueño de la unidad del imperio de Alejandro; al año siguiente (320) Tolomeo se internó en Siria, pero poco tiempo después tuvo que replegarse en Egipto por la presión de Antígono, que se apoderó de todas las Satrapías de Asia. Seleuco, a quien le había correspondido la parte oriental del imperio, huyó de Babilonia a Egipto, donde Tolomeo lo recibió como compañero de armas. En 312 Tolomeo, junto con Seleuco, se decidió a invadir de nuevo Palestina y apoderarse de toda Fenicia y Siria. Presentó batalla al joven hijo de Antígono, Demetrio, en Gaza y lo derrotó totalmente. Tomada Gaza en la primavera de 312, quedó libre la entrada a Fenicia y Siria [11]. Tolomeo conquistó Palestina y la parte sur de Siria. Pero en 311 tuvo que abandonarlas por el compromiso de paz que contrajeron todos los generales contendientes en todos los frentes del imperio desmembrado [12].

Asesinados en 306 todos los herederos de Alejandro Magno, Antígono Monoftalmo se apresuró a darse a sí mismo y a su hijo Demetrio Poliercetes el título de rey. «Los demás diadocos hicieron lo mismo poco después (305), es decir, Tolomeo [Egipto], Cassandro [Europa], Lisímaco [Tracia] y Seleuco [Babilonia], que como respuesta al gesto de Antígono [resto de Asia] se proclamaron 'reyes' también ellos, refiriéndose ciertamente cada uno al territorio de su jurisdicción propia. Con esto la herencia de Alejandro Magno se desmebró oficialmente» [13].

Antígono no se resignó e intentó apoderarse de Egipto, pero fue rechazado por Tolomeo. Entretanto Lisímaco desde Tracia pasó al Asia Menor; Seleuco desde Babilonia venía con su ejército a reunirse con Lisímaco. Tolomeo atacaba por el sur de Palestina hacia el norte. El verano del 301 se libró la batalla definitiva entre Lisímaco y Seleuco por un lado y Antígono y

[9] M Stern resume así este período, teniendo puestos los ojos en Palestina «Tras la muerte de Alejandro, ocurrida en el año 323, una oleada de guerras, las guerras de los diadocos o sucesores, que se disputaban la herencia, sacudió el Oriente Palestina cambió varias veces de manos, con desastrosos resultados para sus ciudades y sus pobladores» (*Palestina*, 221) Para todo el trasiego de las disputas y guerras de los diadocos, puede verse M Hengel, *Juden*, 25-35

[10] Cf F-M Abel, *Histoire*, I 22

[11] Este mismo año 312 Seleuco, ayudado por Tolomeo con un cuerpo de ejército, marchó a la reconquista de Babilonia que consiguió En recuerdo de este hecho la era seleucida comienza el 1º del mes Dios (septiembre/octubre) de 312 (cf A-M Abel, *Histoire*, I 30, G Ricciotti, *Historia*, II § 36, p 48)

[12] Cf G Ricciotti, *Historia*, II § 29, p 43, F-M Abel, *Histoire*, I 32s 37

[13] G Ricciotti, *Historia*, II § 29, p 43

su hijo Demetrio por el otro en Ipsos, corazón de Frigia (Asia Menor). En ella murió el anciano Antígono y su hijo Demetrio huyó. Tolomeo, mientras tanto, conquistaba Siria y Fenicia, es decir, toda la región que se extiende desde el Líbano-Antilíbano-Damasco hacia el sur [14]. Lisímaco se quedó con toda el Asia Menor hasta los montes Taurus; Seleuco con Capadocia, Armenia, Mesopotamia y Siria [15]. Así quedó zanjado para el futuro el problema del reparto de la herencia de Alejandro Magno en Asia y en Egipto.

3. *Las dinastías de los Tolomeos y de los Seléucidas*

Ipsos (301 a.C.) fue la última gran batalla de este período oscuro y tormentoso. No se puede afirmar que con ella terminaran las guerras y se instaurara la paz, pero de hecho marca un hito importante: se cierra una época y se abre otra en la que predominarán los espacios de paz sobre los bélicos, al menos en lo que a Egipto y Palestina se refiere.

Dos hombres sobresalen en este período y sus sombras se alargarán durante un siglo, dando nombre a dinastías. V. Tcherikover nos lo cuenta: «Dos hombres –Tolomeo y Seleuco– finalmente salieron victoriosos del período tumultuoso de los Diadocos y sus nombres han quedado unidos en la historia con los reinos que ellos fundaron. No fueron los hombres más grandes de la época, pero sí cautos hombres de estado que supieron cómo elegir su momento y contentarse con una parte en vez de ambicionar el todo» [16]. Desde este momento, en lo que a nosotros se refiere, se hablará de dos dinastías: la de los Tolomeos [17], que reinará en Egipto hasta la época romana (30 a.C.), y la de los Seléucidas, que extenderá sus dominios por Siria y toda la parte oriental, de la que se van desprendiendo pequeños reinos a lo largo del siglo III a.C. hasta que la dinastía desaparece también bajo el dominio de los romanos (64 a.C. Pompeyo).

[14] Sobre la conquista de Palestina por Tolomeo I y sus consecuencias sociales para los judíos escribí en otro lugar «Según V Tcherikover (*Hellenistic*, 55s 272s), existen dos tradiciones sobre la conquista de Palestina por Tolomeo I la primera es menos probable y esta patrocinada por Hecateo, dice que 'los judíos encabezados por el Sumo Sacerdote Ezequías siguieron voluntariamente a Tolomeo', la segunda, mantenida por Agatárquides y Aristeas, afirma que Tolomeo I subyugó con mano dura a los judios y llevo cautivos a gran numero de ellos a Egipto Aristeas (12-14) habla de 100 000, de los que 30 000 en edad militar destino a la defensa de fortalezas, el resto, niños y ancianos, los redujo a esclavitud El número es bastante exagerado, pero no parece que se pueda excluir un núcleo historico, fundado en las conquistas de Palestina en los años 320, 312, 302 y 301 por Tolomeo I (cf S Applebaum, *The Legal Status*, 422s, J Marlowe, *The Golden Age*, 44s)» (J Vilchez, *Sabiduria*, 470 nota 5)

[15] Legítimamente toda Siria la alta o del norte y la baja, pertenecia a Seleuco, pero de la baja ya se había apoderado Tolomeo y Seleuco no se la reclamó Quizás fuera por la ayuda que Tolomeo le presto en momentos dificiles No consta, si embargo, que Seleuco renunciara a sus derechos

[16] *Hellenistic*, 10

[17] Tolomeo era hijo del macedonio *Lagos* y de Arsinoe (que había sido concubina de Filippo II, padre de Alejandro Magno), de aqui proviene el nombre de la dinastía *Lagida*

3.1. Dinastía de los Tolomeos

La historia de Palestina durante todo el siglo III está ligada a Egipto: «Los Tolomeos han sido los dueños de Cele-Siria durante todo el siglo III a.C., ya que el punto de partida de esta ocupación es el año de la batalla de Ipsos (301) y su término la victoria de Antíoco III en Panion en 198» [18]. No fueron, sin embargo, cien años de paz absoluta, al menos en todo el territorio palestinense. Probablemente la paz reinó en la parte interior montañosa, por lo tanto en Jerusalén, su capital, hasta la *cuarta guerra siria* (219-217 a.C.) entre Antíoco III y Tolomeo IV. Parece que comparten esta opinión entre otros V. Tcherikover [19] y M. Hengel [20].

Tolomeo I Soter (rey desde 305) fue, pues, dueño y señor de Egipto ininterrumpiadamente de 323 hasta su muerte en 282 a.C.

La dinastía de los Lágidas se fue asentando cada día más y tuvo un papel preponderante en la política del siglo III a.C. en todo el ámbito helenístico. Egipto fue, quizás, el reino helenístico más estable y floreciente por la homogeneidad relativa de sus gentes y por la importancia económica, derivada de la riqueza de su suelo y de la red comercial con todos los reinos del este y del oeste. Tolomeo I procuró defender bien las fronteras naturales de Egipto, yendo más allá de ellas: «Todas las otras regiones conquistadas por Tolomeo –Africa del norte (Cirene), Cele-Siria, las islas del Egeo y las islas a lo largo de la costa del mar Rojo– fueron dependientes de Egipto y, además de su importancia económica, poseían también un valor estratégico, como posiciones defensivas en las vías que conducían a él» [21].

El mayor esplendor de Egipto llegó con *Tolomeo II Filadelfo* (282-246 a.C.) [22], promotor y amigo de las ciencias y de las artes, continuador entusista de las obras empezadas por Tolomeo I (especialmente el Museo y la Biblioteca). A pesar de esto, no fue un rey pacífico. Sus ambiciones expansionistas llevaron a sus ejércitos a los dominios de Antíoco I (281-261), el seléucida, provocando la llamada *primera guerra siria* (276-271). Según parece, Tolomeo se apoderó de Damasco, pero pronto la recuperó Antío-

[18] F.-M. Abel, *Histoire*, I 44. J. Bright también afirma que «despues de esto [la batalla de Ipsos] Palestina fue gobernada por los Tolomeos durante casi exactamente un siglo» (*La historia*, 438). Cf. R. H. Pfeiffer, *History*, 9; M. Stern, *Palestina*, 221.

[19] Escribe: «Los Tolomeos gobernaron Palestina durante cien años. Políticamente éstos fueron años de paz y tranquilidad. Fuera de la destrucción de Samaría por Demetrio en 296, no tenemos noticia de suceso alguno militar o político (antes de 219) que implicara directamente a la región. Las guerras entre los Tolomeos y los Seléucidas, que continuaron a intervalos del 275 al 240, aproximadamente, se libraron en diversos lugares en el gran imperio y no penetraron en el interior de la región» (*Hellenistic*, 59).

[20] Cf. *Juden*, 35-53 = *Political*, 52-64.

[21] V. Tcherikover, *Hellenistic*, 10. Siria y Fenicia durante la dominacion persa se llamaba Cele-Siria. «Siria del sur, cuando estuvo en manos de los Tolomeos, era conocida en el lenguaje oficial de los departamentos egipcios como 'Siria y Fenicia' y entre el pueblo simplemente como 'Siria'» (V. Tcherikover, *Hellenistic*, 60s y 428 nota 55).

[22] Cf. M. Hengel, *Juden*, 37.

co [23], para conquistarla de nuevo Tolomeo, antes de finalizar las hostilidades [24]. Lo cierto es que sus fronteras quedaron más firmemente defendidas.

Muerto Antíoco I, su sucesor e hijo Antíoco II (261-246 a.C.) invadió las ciudades que Egipto poseía en las costas de Asia Menor. Así comenzó la *segunda guerra siria* (260/259-253 a.C.), que se desarrolló en Asia Menor y en el mar Egeo. Por los papiros de Zenón (259 a.C.) se ve que Palestina y Siria hasta Damasco estaban en paz y en poder de Tolomeo II [25]. La guerra terminó en boda. Tolomeo II entregó a Antíoco II como esposa a su hija Berenice, y como dote sus posesiones en el Asia Menor; a cambio Antíoco debía repudiar a su esposa Laodice y, consiguientemente, negar el derecho de sucesión a los hijos habidos con ella. La boda se celebró la primavera del año 252 a.C. [26].

Tolomeo III Evergetes (246-222 a.C.) sucedió en el trono de Egipto a su padre Tolomeo II. Pronto se vio envuelto en la *tercera guerra siria* o *de Laodice* (246-241 a.C.). Antíoco II, poco antes de morir, reconoce de nuevo a su esposa Laodice y como sucesor a su hijo Seleuco II (246-226/5 a.C.). Rechazada Berenice, lucha por los derechos de su hijo pequeño y llama en su ayuda a su hermano Tolomeo III; pero tanto la madre como el hijo son asesinados. Para vengarse de estas afrentas y muertes Tolomeo empieza la guerra contra Laodice y Seleuco II. Tolomeo se apodera de Seleucia y de la capital Antioquía en el Orontes, y es bien acogido por el pueblo y por los principales en el reino. Pero un levantamiento en Egipto le obliga a volver a su tierra. Entretanto Seleuco II va ganando para su causa a los reyes de Capadocia y del Ponto; recupera la capital y pone orden en el imperio. Envalentonado ataca la Cele-Siria; pero reacciona Tolomeo III y vence a Seleuco. Tolomeo le ofrece la paz y Seleuco acepta el 240 a.C.

Las cosas quedan mejor que como estaban antes de la guerra para Tolomeo, pues, además de Siria y Fenicia, domina parte de las costas de Asia Menor en el Egeo (Éfeso) y en el Mediterráneo (litoral licio, cario y Seleucia, puerto de mar de Antioquía en el Orontes). Seleuco II bastante tuvo con luchar contra las aspiraciones de su hermano Antíoco Hierax. Tolomeo III, por su parte, se dedicó al gobierno pacífico de su reino y a fomentar las artes y las ciencias en su ciudad de Alejandría [27].

Tolomeo IV Filopator (222-205 a.C.) tenía sólo 17 años cuando subió al trono y ninguna afición por la política y la administración, es decir, por el gobierno de su reino; por esto se le llamó «rey ocioso». Tuvo la mala suerte de ser contemporáneo de Antíoco III el Grande, que se propuso recuperar lo

[23] Cf. F.-M. Abel, *Histoire,* I 45.
[24] Cf. M. Hengel, *Juden,* 37s.
[25] Cf. F.-M. Abel, *Histoire,* I 46s; M. Hengel, *Juden,* 38.
[26] Cf. F.-M. Abel, *Histoire,* I 47; M. Hengel, *Juden,* 46.
[27] Cf. F.-M. Abel, *Histoire,* I 47-49; H.W. Hertzberg, *Der Prediger,* 51; M. Hengel, *Juden,* 46s; H. Volkmann, *Der Kleine Pauly,* I *s.v. Berenike* (2), col.864; *Laodike* (2), cols.479s.

que legalmente le pertenecía: Siria del sur y Fenicia. De hecho en 221 Antíoco ocupó la Beqá o llanura entre el Líbano y el Antilíbano, pero no sólo no pudo avanzar más, sino que tuvo que retroceder al punto de partida. En la primavera del 219 comenzó la *cuarta guerra siria* (219-217 a.C.), reconquistando la ciudad de Seleucia. Desde aquí se dirigió el seléucida a la Cele-Siria y conquistó gran parte de ella: toda la Siria del sur, Fenicia y algunos lugares menos importantes de Palestina, no el interior. Todo sucedió muy rápidamente por la ayuda que le prestó el estratega Teodoto, que se pasó de las filas de Tolomeo IV a las de Antíoco III. Se estableció una tregua de 4 meses durante el invierno de 219/218. Terminada la tregua Antíoco reanudó la campaña de recuperación del resto del territorio de Palestina, llegando hasta las partes orientales del Jordán, limítrofes con los árabes, y a la *kleruquía* (colonia)-feudo de los Tobías, la Ammanitis, que también ocupó, pasando después a Samaría. En este caso no se nombra ni a Judea ni a Jerusalén, probablemente porque no tenían importancia militar. El invierno de 218 lo pasó Antíoco III en Tolemaida.

El año 217 fue decisivo en toda esta campaña de la *cuarta guerra siria*. Reaccionó Tolomeo IV; salió de Pelusio hacia el este, Antíoco descendía con su ejército por la costa mediterránea hacia el sur. El 22 de junio de 217 se encontraron los dos ejércitos en la frontera sur de Palestina junto a Rafia, donde Antíoco fue derrotado aparatosamente. El rey seléucida se refugió primero en Gaza y después volvió a Antioquía. Firmó la paz con Tolomeo IV, que no supo o no quiso aprovecharse de la inferioridad de su adversario; sólo se contentó con recuperar los territorios perdidos de Siria, Fenicia y Palestina; no reclamó, sin embargo, Seleucia. Durante cuatro meses el rey Tolomeo IV y Arsinoe, su esposa, recorrieron triunfalmente parte de estos territorios, cuyos habitantes preferían cordialmente el dominio de Alejandría al de Antioquía. El relato de 3 Mac 1,8-2,24 está novelado, probablemente sobre un núcleo histórico.

Hasta el año 202 a.C. hubo una paz relativa entre los dos reinos, enzarzado como estaba cada uno en sus luchas internas particulares.

En 205 a.C. muere Tolomeo IV Filopator y le sucede su hijo *Tolomeo V Epifanes* (204-180 a.C.), un niño de cinco años.

Antíoco III, ya con el apelativo de «el rey grande», con la aureola de sus victorias en Oriente y la pacificación de todo su imperio, aprovechó la debilidad del rey de Egipto Tolomeo V para llevar a feliz término lo que inútilmente había intentado desde el inicio de su reinado: la anexión definitiva de todas las posesiones de los Tolomeos en el sur de Asia Menor y la provincia de Cele-Siria.

En 202 a.C. comenzó la *quinta guerra siria* (202-198). Sin apenas resistencia Antíoco III se adueñó de todos estos territorios; sólo Gaza opuso resistencia y al fin también capituló.

El general egipcio Scopas aprovechó el descanso invernal de 201/200

para reconquistar la parte sur de Palestina, incluida Jerusalén, cuya población estaba dividida entre los Seléucidas y los Tolomeos. Scopas, sin embargo, fue derrotado por Antíoco III el año 200 a.C. en Panion, junto a las fuentes del Jordán, y en 199 firmó las capitulaciones. Así terminó el dominio tolemaico sobre el territorio de Siria y Fenicia, que pasó definitivamente a los Seléucidas hasta la conquista de los romanos en 64 a.C.

La situación de la población en el territorio de Siria y Fenicia durante el dominio egipcio fue muy desigual. El sector bajo de la población, no así el alto, mantuvo un sentimiento pro egipcio, que se manifestó al llegar los nuevos señores del norte, los Seléucidas. Atestigua F.M. Abel que «según Polibio, las poblaciones sirias habrían tenido una inclinación más señalada por los Lágidas. Sidonios y judíos se interesaban en conservar el favor de los Tolomeos [Polibio V 71]» [28].

3.2. Dinastía de los Seléucidas

En parte ya hemos dado cuenta de la dinastía de los Seléucidas, pues su historia está necesariamente trenzada con la de los Tolomeos. Resumimos hasta Antíoco III el Grande.

Seleuco I Nicator (306-281 a.C.) en el reparto del imperio de Alejandro Magno recibió en Triparadisos (321 a.C.) la Satrapía de Babilonia. En 316 se refugió en Egipto junto a Tolomeo I, con el que cooperó en sus empresas bélicas y por el que fue ayudado en 312 para recuperar su Satrapía de Babilonia. Esta fecha marca el inicio de la era seléucida. En 305 tomó el título de rey como los otros diadocos. En 301 intervino en la batalla de Ipsos, junto a Lisímaco (Tracia) y Cassandro (Europa) contra Antígono, que fue vencido y murió en la refriega. Después de lo cual Seleuco fue confirmado en su reino del este y se le adjudicó Siria y Cele-Siria, objeto de disputa durante el siglo siguiente entre Seléucidas y Tolomeos. Fundó Seleucia en Pieria, como puerto de mar y Antioquía en el Orontes, como capital del reino (300 a.C.).

En 293 nombró a su hijo Antíoco corregente y lo puso al frente de los territorios al este del Eufrates. Seleuco se fue apoderando poco a poco del Asia Menor: en 294 se anexionó Cilicia que pertenecía a Demetrio; en 281 venció a Lisímaco y se apoderó de las restantes partes del Asia Menor. En su intento de apoderarse de Tracia y Macedonia fue asesinado por Tolomeo Keraunos el 281 a.C. [29].

Antíoco I Soter (281-261 a.C.) sucedió como rey en solitario a su padre

[28] *Histoire*, I 79, cf W W Tarn – G T Griffith, *Hellenistic*, 213 M Stern escribe «La dominación tolemaica en Palestina fue, en definitiva, más duradera y continuada que la de cualquiera otra potencia extranjera desde la caída de Persia hasta el comienzo de la dominación romana, y tanto las normas e instituciones como la influencia cultural y económica del periodo ptolemaico se mantuvieron en vigencia hasta la época romana» (*Palestina*, 222)

[29] Cf H Volkmann, *Der Kleine Pauly*, V, *s v Seleukos* (1), col 86s

Seleuco I. Luchó contra Tolomeo II en la *primera guerra siria* (274-271), pero sin conseguir nada. Le sucedió en el trono su hijo menor Antíoco.

Antíoco II (261-246) luchó también contra Tolomeo II en la *segunda guerra siria* (260-253). Ésta terminó con una paz inestable concertada: Antíoco II repudió a su legítima esposa Laodice para casarse con la hija de Tolomeo II Berenice. Tolomeo renunció en favor de Antíoco a sus posesiones del Asia Menor occidental y Antíoco a sus pretensiones sobre Cele-Siria. Pero antes de morir (246 a.C.) revocó Antíoco el convenio, nombrando sucesor suyo a su hijo mayor (y de Laodice) Seleuco II y desheredando a Berenice y al hijo pequeño de ambos.

Seleuco II Calínico (246-226 a.C.) hereda el reino de su padre y las consecuencias funestas del rompimiento del pacto con los Tolomeos: *la guerra de Laodice* (246-241) contra Tolomeo III. En su tiempo comenzó a desmembrarse su imperio tanto por Oriente como por Occidente o Asia Menor. Su insidiosa madre Laodice fue también causa de la guerra con su hermano Antíoco Hierax (241-239?), al que había nombrado rey y corregente en los territorios del Asia Menor. En 226 murió Antíoco II al caerse de su caballo [30].

Seleuco III (226-223 a.C.), hijo de Seleuco II, en vano luchó por reconquistar los territorios perdidos en Asia Menor. Murió envenenado por sus cortesanos.

Antíoco III el Grande (223-187 a.C.), hijo segundo de Seleuco II y hermano de Seleuco III. Desde que subió al trono se propuso restablecer el poder de los Seléucidas en todo el ámbito del imperio y reconquistar los territorios siempre en litigio con los Tolomeos, tanto en Asia Menor como en Siria, Fenicia y Palestina. No cejó a pesar de la derrota sufrida en Rafia (217 a.C.) contra Tolomeo IV Filopator. Puso en orden el imperio en su parte oriental y, cuando llegó el momento oportuno, se anexionó definitivamente Cele-Siria, después de ganar la batalla de Panion en 200 a.C. Antíoco III selló la paz con Egipto, dando a su hija Cleopatra como esposa a Tolomeo V en 194 a.C. «Sus conquistas en Asia Menor, el paso al Helesponto en 196 y el sometimiento de Tracia en 194 le llevaron en 192 a enfrentarse con los romanos que le exigieron la libertad de las ciudades griegas del Asia Menor... Acompañado por Aníbal entró en Grecia, pero tuvo que volverse a Asia Menor después de la derrota en las Termópilas. Fue vencido por los romanos en Magnesia el año 190. En la paz de Apamea (Siria) Antíoco tuvo que renunciar en 188 al Asia Menor a este lado del Taurus, pero mantuvo Siria, Mesopotamia y el oeste de Irán» [31]. Esta paz tuvo graves repercusio-

[30] Cf H Volkmann, *Der Kleine Pauly*, I, s v *Seleukos* (3), cols 87s
[31] W Sontheimer, *Der Kleine Pauly*, I, s v *Antiokos* (4), cols 388s

nes en las relaciones de Antíoco III con los judíos porque se vio obligado a aumentar los impuestos. Antíoco murió asesinado en Susa (187 a.C.) al año siguiente de la paz de Apamea.

A Antíoco III le sucedió su hijo *Seleuco IV Filopator* (187-175 a.C.) y a éste su otro hijo *Antíoco IV Epífanes* (175-164 a.C.), en cuyo reinado se sublevaron los judíos de Judea bajo el mando de los Macabeos. Pero estos sucesos se salen del marco de nuestra historia.

APENDICE II: «SIRIA Y FENICIA»

En los documentos de la época se habla de «Siria y Fenicia», de «Cele-Siria y Fenicia», nada o casi nada de Palestina. Con este apéndice respondemos a algunas preguntas que nosotros mismos nos hacemos: ¿Por qué se habla así? ¿Qué significación tenía Palestina entre los pueblos de la región?

1. *«Siria y Fenicia», unidad administrativa*

«Siria y Fenicia» formaban una unidad administrativa bajo los Tolomeos y los Seléucidas. El nombre cambió un poco; según V. Tcherikover «Siria del sur, cuando estuvo en manos de los Tolomeos, era conocida en el lenguaje oficial de los departamentos egipcios como 'Siria y Fenicia', y entre el pueblo simplemente como 'Siria'» [1]. Con el cambio de señor la región cambió muy poco en cuanto al nombre y administración; así opina M. Stern: «En líneas generales, la administración helenística no sufrió muchos cambios con la conquista de Palestina por los seléucidas. Los distritos que habían sido de los Tolomeos recibieron la denominación colectiva de Celesiria y Fenicia» [2].

En cuanto a los límites de la región fluctuaban según la época y los dueños; en realidad sabemos muy poco en cuanto a los detalles. «Los papiros de Zenón, en opinión de V. Tcherikover, nos capacitan para determinar las fronteras de la región, si no con precisión estricta, al menos en líneas generales. Tres puntos, mencionados en los archivos Zenón, fijan la frontera norte entre la Siria ptolemaica y seléucida; éstos son la ciudad de Trípoli...; la llanura de Masyas, e.d., el valle entre el Líbano y el Antilíbano...; y Damasco... El límite mismo no se conoce con precisión» [3].

Discuten los expertos si el territorio ptolemaico de Siria y Fenicia estaba ya organizado como una «provincia» en el sentido posterior romano; V. Tcherikover niega que se pueda probar [4]; otros autores, sin embargo, lo admiten, como es el caso de M. Rostovtzeff: «El rey estaba representado en Siria y Fenicia por un *strategós,* al menos en lo que se refería al gobierno y la administración militar» [5].

La organización administrativa de Siria y Fenicia se supone que era similar a la de Egipto, con variantes mínimas: «Siria y Fenicia estaban divididas en hiparquías, pequeñas unidades administrativas cuyos límites

[1] *Hellenistic*, 60s

[2] *Palestina*, 225

[3] *Hellenistic*, 61 La Siria ptolemaica es la del sur, la Siria seléucida la del norte

[4] Cf *Hellenistic*, 61 y 428 nota 60

[5] *The Social*, 344 M Stern opina de la misma manera «La administración de Siria y Fenicia estaba a cargo de un gobernador que llevaba el título de *strategos* y ejercía el poder supremo, en lo civil y en lo militar A causa de las frecuentes guerras con las potencias vecinas, el *strategós* solía ser un soldado experto Lo secundaba un jefe de finanzas que se ocupaba de las rentas del Estado» (*Palestina*, 222s)

correspondían probablemente a la división histórica del país establecida en los primeros tiempos. Las hiparquías se dividían a su vez en *nomos* o toparquías, unidades administrativas menores. Esta división se mantuvo, en lo principal, hasta el final del período del Segundo Templo» [6].

2. *Palestina y su valor estratégico*

Palestina no tenía una significación especial ni política ni administrativa. Otra vez nos dice M. Stern: «Con el régimen ptolemaico Palestina no era un distrito administrativo separado dentro del reino. El nombre 'Palestina', bien conocido por escritores clásicos como Heródoto y Aristóteles, no tenía ningún significado, ni político ni administrativo, en el período helenístico. Para los Tolomeos el territorio formaba parte de la región que en los documentos ptolemaicos se denomina 'Siria y Fenicia'. Las fronteras de Siria y Fenicia no eran fijas, fluctuaban según el equilibrio militar del poder entre los reinos ptolemaico y seléucida. Sea como fuere, el hecho es que durante la mayor parte del siglo III la Palestina occidental y Trasjordania, lo mismo que Tiro y Sidón, estaban incluidos en la Siria y Fenicia ptolemaica» [7].

Sin embargo, el territorio de Palestina siempre tuvo un valor estratégico muy alto. Desde los tiempos de los antiguos imperios en Egipto y en Mesopotamia, Palestina había sido lugar de tránsito y sitio estratégico, sobre todo para Egipto. Por esto tiene razón R. Gordis al decir que «Palestina, situada entre la Siria seléucida y el Egipto ptolemaico, constituyó una permanente manzana de la discordia» [8] De todas formas 80 años de paz casi absoluta es mucho tiempo como para que no se note de alguna manera, aunque sea en una región con no demasiados recursos como Palestina. A pesar de la carga pesada de los impuestos «Palestina participó de la prosperidad económica del reino ptolemaico en la época de su grandeza» [9]. Esto se

[6] M Stern, *Palestina*, 223 Al frente de cada una de estas unidades administrativas había un funcionario de rango correspondiente Así lo afirma M Rostovtzeff «En el campo económico y de las finanzas sus representantes eran probablemente un *dioiketes* local (encargado de los ingresos reales, πρόσοδοι) y naturalmente un *econom*o para cada hiparquía La organización es casi la de Egipto» (*The Social*, 344

[7] *Palestina*, 222 Esto no quiere decir que Palestina no tuviera personalidad jurídica alguna El mismo M Stern escribe «Antes de la rebelión asmonea, Judea formaba una unidad administrativa separada, una de las tantas que integraban la división administrativa ptolemaica de Siria y Fenicia y, posteriormente, una de las unidades de la provincia seléucida de Celesiria y Fenicia La identidad de la provincia Yahud (Judea) se estableció desde la época de la dominación persa , y hasta su nombre griego, *Ioudaia*, era similar Para los Tolomeos y los Seléucidas Judea, con su población de *ioudaioi*, era una nación (*ethnos*), con centro en Jerusalén» (*Estrutura social*, 229)

[8] *Koheleth-the Man*, 64 En este pasaje R Gordis coincide con M Stern que escribe «Los seléucidas no podían quedar indiferentes ante la instalación ptolemaica en un país tan próximo a su centro vital Para los Tolomeos, como desde tiempo inmemorial para todos los gobernantes egipcios , Palestina tenía una gran importancia estratégica como base avanzada para la defensa de Egipto, y su valor económico no era inferior a su peso militar El país se convirtió en la manzana de la discordia entre las dos grandes dinastías helenísticas» (*Palestina*, 222)

[9] M Stern, *Palestina*, 226

manifestaba en el incesante tráfico hacia Egipto de los productos de la tierra, como el aceite que era de muy buena calidad, el asfalto, utilizado para embalsamar a los muertos, el bálsamo procedente de Jericó y En Guedi, y el menos noble tráfico de esclavos –niños y siervas– para el servicio doméstico.

Por Palestina, como estación de tránsito, pasaban otras mercancias hacia Egipto, como cereales de Siria, o artículos de lujo provenientes de los países más orientales, como perfumes, especias, sedas y marfil. A Palestina llegaban también productos que consumían la población de origen griego y las guarniciones de las fortalezas allí instaladas, especialmente el vino de Rodas, de Cnido y de Tasos [10].

Al pasar toda la región al poder de los seléucidas nada cambió administrativamente [11]. En el ambiente popular, sin embargo, es muy probable que al territorio de Siria y Fenicia en general y al de Palestina en particular se le llamara «provincia» por los naturales del país; Qoh 5,7 dice: «Si ves en una provincia la opresión del pobre, la violación del derecho y la justicia, no te extrañes de tal situación; porque una autoridad vigila sobre otra autoridad, y sobre ellas una mayor».

3. *Palestina y el poder extranjero*

¿Se distingue de alguna manera el gobierno interno de los habitantes de Palestina, judíos en su inmensa mayoría, del resto del territorio de «Siria y Fenicia»? Algunos así lo creen, otros no se pronuncian.

P. Schäfer nos habla ya del tiempo de Alejandro Magno: «En la provincia autónoma persa de *Jahud* (Judá) el cambio político de autoridad [con Alejandro Magno] no causó cambios decisivos al principio... Probablemente se contentó con aceptar el reconocimiento del señorío griego por parte del sumo sacerdote como representante del pueblo (*Ant.* XI 329-32) y dejó intacta, en todos los órdenes, la estructura organizativa de Judá con el sumo sacerdote y el 'consejo de ancianos' al frente del estado» [12]. De los tiempos siguientes no tenemos constancia de cambios en la forma de gobernarse los judíos en su pequeño territorio, alrededor de su Templo. Como nos dice M. Stern: «El eje de la vida religiosa, política y social de Judea era el Templo.

[10] Cf M Stern, *Palestina,* 226s

[11] «En líneas generales, la administración helenística no sufrió muchos cambios con la conquista de Palestina por los seleucidas Los distritos que habían sido de los Tolomeos recibieron la denominación colectiva de Celesiria y Fenicia La administración quedó a cargo de un gobernador real con el grado de *strategos*, que también desempeñaba el cargo de sumo sacerdote del culto real en el distrito sometido a su autoridad Residía al parecer en Acre (Tolemaida) Los seléucidas no cambiaron, en su conjunto, la división administrativa del país que existía con los Tolomeos Ésta fue abolida después de la victoria de los asmoneos, provocando la desintegración de la anterior organizacion administrativa y la creación de nuevas fórmulas apropiadas para las nuevas condiciones» (M Stern, *Palestina,* 225s)

[12] *The Hellenistic,* 569 Cf V Tcherikover, *Hellenistic,* 49, M Hengel, *Juden,* 18s

Polibio, historiador griego del siglo II a.C., definió a los judíos como una nación que vivía alrededor del famoso Templo de Jerusalén (citado por Josefo en *Ant.*, 12.136)» [13].

3.1. *Autonomía relativa de Palestina (la Guerusía)*

Es conocido el espíritu tolerante de los reyes helenísticos con los pueblos dominados en cuanto a sus leyes y costumbres, con tal de que no pusieran en peligro su soberanía y la recaudación de impuestos. Según E. Schürer: «Los monarcas helenísticos dejaban a las ciudades considerable libertad en lo tocante a los asuntos internos y se contentaban con que fueran pagados los tributos y reconocida su soberanía» [14]; y con relación a los judíos nos lo confirma M. Stern: «La monarquía extranjera confirmaba las 'leyes ancestrales' de los judíos como código obligatorio para todo el territorio de la Judea autónoma. Esas leyes ancestrales eran las interpretaciones de la ley de Moisés hechas por los caudillos reconocidos de Judea En virtud de su confirmación real, las autoridades autónomas de Jerusalén tenían poder incluso para obligar a toda la población de Judea a cumplir los preceptos de la Torá y a proscribir la idolatría en todo el país» [15].

No tenían los judíos grandes aspiraciones de independencia; seguramente reconocían su impotencia ante los reyes helenísticos, por lo que se adaptaban con facilidad a las circunstancias cambiantes. «La misma Judea, cuya extensión geográfica... correspondía en gran medida a la otrora provincia persa Jehud, tampoco era políticamente independiente dentro del reino ptolemaico, ni daba el primer paso hacia una independencia política con el Sumo Sacerdote como 'pequeño monarca' en la cumbre. Además Judea constituía el terriorio central de un 'ethnos' y, al mismo tiempo, podía ser tratada como 'estado sagrado' [Tempelstaat]» [16].

La forma de gobierno de los judíos era la *guerusía* [17]. ¿En qué consistía esta *guerusía?* F.-M. Abel nos dice que «en tanto que *ethnos*, los judíos de Judea vivían bajo un régimen aristocrático. Estaban dirigidos y representados por un cuerpo que comprendía los jefes de las principales familias laicas y sacerdotales llamado *guerusía,* nombre que responde al latín *senatus* 'asamblea de ancianos', 'consejo de ancianos'... La administración estaba en las manos de esta aristocracia en la que los dirigentes de las familias sacerdota-

[13] *Estructura social*, 232 N Lohfink habla de «estado-Templo» «En el siglo III el pequeño Estado-Templo de 'Judea' (capital Jerusalén), como parte de la provincia de 'Siria y Fenicia', pertenecía al reino ptolemaico (capital Alejandría) Gozoba de una amplia administración propia Se vivía segun las leyes de los Padres» (*Kohelet*, 7)

[14] *Historia*, II 274

[15] *Estructura social*, 231, también lo afirma en *Palestina*, 223 «En las regiones de carácter étnico preciso las autoridades ptolemaicas se veían obligadas a tomar en cuenta tanto las tradiciones como a los dirigentes locales»

[16] M Hengel, *Judentum*, 45 Esta misma tesis la desarrolla M Stern en *Los decretos*, 242

[17] Segun E Schurer «la primera mención de la γερουσία entre los judíos aparece en Josefo, referida a la época de Antíoco el Grande [223-187 a C] (*Ant* XII 3,3 [138])» (*Historia*, II 273)

les tendrían, más tarde o más temprano, la preeminencia, patrocinada por aquel que de entre ellos ejerciera las funciones de sumo sacerdote» [18].

La presidencia de esta *guerusía* en un *estado-Templo* naturalmente correspondía al jefe natural o cabeza de este estado sagrado, al sumo sacerdote. Los autores aducen el testimonio imparcial y antiguo de Hecateo de Abdera, contemporáneo de Tolomeo I Soter, y transmitido por Diodoro Sículo: «Moisés escogió los hombres más afables y más capaces para dirigir toda la nación y los invistió de las funciones sacerdotales. Les asignó el servicio del templo, del culto divino y de los sacrificios. Les confió igualmente el juicio de las causas más importantes, la custodia de las leyes y de las costumbres. Los judíos nunca debieron tener rey; el gobierno de la nación siempre debía ser atribuido a aquel de los sacerdotes que se considerase el más sabio y virtuoso. Se le da el nombre de Sumo Sacerdote y se le considera como el mensajero de las órdenes de Dios. Él es el que en las asambleas y las otras reuniones transmite los mandamientos de Dios» [19]. Esta *guerusía* con la dominación romana se convierte en el Sanedrín [20].

3.2. *El régimen tributario (los Tobíadas)*

Ya hemos aludido a la tolerancia de los reyes helenistas con los pueblos subyugados, pero esta tolerancia estaba siempre condicionada al puntual pago de los impuestos: el más pesado yugo que tenían que soportar los vasallos. Hablando de los judíos, M. Stern escribe: «Además de los derechos que el gobierno otorgaba a los judíos, también les imponía deberes. Judea, integrante del reino ptolemaico, o del seléucida, tenía que pagar onerosos impuestos a la tesorería real; estas cargas pesaron sobre los granjeros mientras duró la dominación extranjera» [21]. Hasta tal punto llegó el afán por

[18] *Histoire*, I 91 En E Schurer leemos «En Judea, sin embargo, existió durante el período griego un consejo aristocrático, una γερουσια Es muy verosímil que esta institución tuviera sus orígenes en época prehelenística, es decir, persa Experimentaría despues algunos cambios, pero sería de carácter esencialmente prehelenístico» (*Historia*, II 273)

[19] En Diodoro Sículo, XL 3,4-6, cf F-M Abel, *Histoire*, I 92 14 V Tcherikover cita también a Hecateo y habla de la *prostasía* o representación del pueblo, conferida al sumo sacerdote (cf *Hellenistic*, 59) Ver también a D Buzy, *L'Ecclesiaste*, 200, M Stern, *Estructura social*, 229s, que pone en duda la prelacía del sumo sacerdote «Con el sumo sacerdote colaboraba el consejo de ancianos Es posible que oficialmente su jerarquía fuera superior a la de aquél, lo era, por lo menos, a finales del siglo III Además de los dirigentes del sacerdocio integraban el consejo los jefes de las familias que representaban los intereses de los pueblos del interior de Judea En los documentos de los reyes helenísticos, solía figurar en primer término el consejo de ancianos y luego el sumo sacerdote, cuando la dinastía asmonea consolidó su posición y el cargo de sumo sacerdote pasó a ser desempeñado por sus miembros, los documentos comenzaron a nombrar primero al sumo sacerdote y en segundo lugar al consejo Este cambio reflejaba el nuevo equilibrio de poder impuesto en Judea tras la rebelion asmonea» (*Estructura social*, 230s)

[20] Cf M Stern, *El Estado*, 266s, también en *Historia del pueblo judío*, I 294-296

[21] *Estructura social*, 231 J Bright comenta «No sabemos a qué tributos estuvieron sometidos los judíos Pero mientras los pagaron y mantuvieron el orden, los Tolomeos, al parecer, no intervinieron en absoluto en los asuntos internos de Judá Y, por lo que sabemos, los judíos fueron súbditos sumisos y gozaron de relativa paz» (*La historia*, 439)

recaudar fondos de donde fuera que W.W. Tarn dice de los Tolomeos que «trataron a Egipto como a una máquina de hacer dinero» [22]. Lo cual no fue exclusivo de los Tolomeos ni sólo para Egipto, como lo confirma M. Hengel, hablando de Siria y Fenicia: «En conjunto, se deduce un cuadro que es muy semejante al de Egipto. Los Tolomeos introdujeron hasta el detalle aquel superorganizado sistema de impuestos y arrendamientos, que también los seléucidas –que según una primitiva orden fiscal exprimieron aún más el país– continuaron y que, en sus rasgos fundamentales, subsistió hasta la época romana» [23]. La presión de los impuestos hizo que muchos, especialmente labradores del pueblo llano, tuvieran que venderse como esclavos [24].

Recaudadores de impuestos los hubo en todas partes, extranjeros o nativos. «Los impuestos se pagaban en parte en el templo (el cual también remitía un tributo al rey), en parte directamente al gobierno central» [25]. Lo más corriente era que los recaudadores fueran funcionarios del estado, o se considerasen como tales los que conseguían, como un privilegio, ser nombrados oficialmente los encargados de cobrarlos. Para esto los Tolomeos instituyeron un sistema muy eficaz; nos lo describe así M. Stern: «Para hacer más efectivo el cobro de los gravámenes en los distintos distritos los Tolomeos instituyeron organizaciones recaudadoras muy ramificadas, basadas en las modalidades aplicadas en Egipto. Hicieron incluso compartir a las clases altas locales la responsabilidad por la suma total de los impuestos percibidos en sus distritos, y dieron en arriendo los impuestos de los pueblos y las aldeas a las personas acaudaladas, quienes viajaban a Alejandría para recibir esos privilegios. Los impuestos de un pueblo o distrito se adjudicaban a los ciudadanos principales que hacían la mayor oferta; a veces también se les contrataba para otras ciudades. Estos recaudadores, que respondían con sus bienes por la cantidad total de los ingresos, tenían interés en elevar al máximo las sumas recogidas porque el resto que quedaba después del pago convenido a la tesorería real iba a parar a sus bolsillos. Se fue creando así una clase de capitalistas que cooperaba con el gobierno real y eran generalmente odiados por el pueblo» [26].

Entre los judíos tenemos un claro ejemplo de estos colaboradores en la familia de los Tobías, que desde tiempos antiguos habitaba en la Transjordania al sur de Galaad. Es muy probable que los Tobías del siglo III a.C. desciendan del Tobías, enfrentado a Nehemías [27]. El Tobías del siglo III

[22] *Hellenistic*, 179, cf M Hengel, *Judentum*, 68

[23] *Judentum*, 41

[24] Cf M. Hengel, *Judentum*, 40

[25] N Lohfink, *Kohelet*, 7s J Bright dice que «el sumo sacerdote según parece tenía responsabilidad personal en la recaudación del tributo a la corona» (*La historia*, 438)

[26] *Palestina*, 225

[27] En Esd 2,59s leemos «Lista de los que subieron de Tel Mélaj, Tel Jarsá, Querub, Adán e Imer, pero no pudieron probar su ascendencia o su origen israelita Descendientes de Delayas, Tobías y Necodá» (cf Neh 7,61s) Nehemías entrega las cartas del rey Artajerjes a los gobernadores de Transeufratina, «cuando el joronita Sanbalat y Tobías, el siervo amonita, se

a.C. era uno de esos grandes señores locales, que fácilmente pactaban con el dominador poderoso y de los que tenían necesidad los reyes para establecer firmemente su dominio en las nuevas tierras conquistadas. Fue contemporáneo de Tolomeo II Filadelfo. «Se trata, pues, de un señor local, de un ras poderoso, que no es completamente autónomo» [28]. Su poder e influencia se manifiestan en que se emparenta con la familia del sumo sacerdote en Jerusalén, Onías II, casándose con su hermana, y en que es el comandante de los colonos veteranos ptolemaicos en la Ammanitis [29].

Una fuente de información fiable y de primera mano la constituyen los *papiros de Zenón* [30]. Zenón, griego de origen (Caria en S.O. de Asia Menor) era el administrador y hombre de confianza de Apolonio, ministro de Finanzas del rey Tolomeo II Filadelfo. En enero de 259 a.C. viaja a la provincia de Siria y Fenicia; nos consta que el 25 de abril estaba en la birta o fortaleza de Tobías, donde pasó varios días. Por la correspondencia de Tobías con Zenón sabemos que Tobías tuvo relaciones personales con Tolomeo [31].

Pero fue con José, el hijo de Tobías, cuando la casa de Tobías llegó a la cima de su fama y poderío. Flavio Josefo escribe largamente de toda la historia de José y de su hijo Hircano, pero casi todo es pura novela [32]. G. Ricciotti escribe a este propósito: «Desnudado de la leyenda, dice el relato que este José Tobías fue durante algunos años el recaudador de los tributos debidos por Palestina a los Tolomeos; que, tal vez, con este motivo quitó a su tío, el sumo sacerdote Onías II, toda ingerencia en los asuntos políticos y administrativos; acrecentó grandemente el poder económico y civil de los Tobíadas; y tuvo un hijo llamado Hircano» [33].

Según la cronología de V. Tcherikover [34], hacia el 242-240 empieza el desacuerdo entre Onías II (ya pro seléucida) y Tolomeo III, al negarse a pagar los impuestos a Egipto. Por entonces José debió de trasladarse con toda su familia (esposa y siete hijos) a Jerusalén. José, como su padre Tobías, seguía fiel a los Tolomeos. M. Stern nos dice que «cuando las relaciones entre el sumo sacerdote Onías II y las autoridades ptolemaicas se hicieron tensas, Yosef supo encontrar otros cauces para sus ambiciones. Logró reducir considerablemente el campo de actividades del sumo sacerdote e incluso obtuvo el apoyo de la asamblea del pueblo reunida en el patio del

enteraron de la noticia, les molestó que alguien viniera a preocuparse por el bienestar de los israelitas» (Neh 2,10, cf 3,35, 4,1, 6,1 12-14 17-19, 13,4-9) Cf G Ricciotti, *Historia*, II § 218, pp 223s, V Tcherikover, *Hellenistic*, 430 nota 71

[28] G Ricciotti, *Historia*, II § 218, p 224, cf M Stern, *Estructura social*, 234

[29] Cf V Tcherikover, *Hellenistic*, 64s, M Hengel, *Judentum*, 487, R Michaud, *Qohelet*, 89

[30] La bibliografía sobre los papiros de Zenón es muy abundante, cf V Tcherikover, *Hellenistic*, 60-72, M Hengel, *Judentum*, 76-79, *Juden*, 38-46, T C Skeat, *Geek Papyri in the British Museum (now in the British Library)*, VII *The Zenon Archive* (Londres 1974), Cl Préaux, *Les Grecs en Egypte* (Bruxelles 1947) pp 87-90

[31] Cf P Schafer, The *Hellenistic*, 572s, M Stern, *Estructura social*, 234

[32] Cf *Ant* XII 4,2ss 158-236

[33] *Historia*, II § 220, p 226, cf P Schafer, *The Hellenistic*, 573

[34] Cf *Hellenistic*, 130

Templo, la cual le autorizó a representar a Judea ante la corte real» [35]. Empiezan así las tensiones entre los Tobíadas y los Oníadas, que encabezan las dos tendencias políticas de Jerusalén: los partidarios de los Tolomeos (Tobíadas) y los de los Seléucidas (Oníadas).

Alrededor del 239 José fue nombrado por la corte de Alejandría recaudador general de impuestos en Judea y en otras ciudades griegas [36]. José trabajaba afanosamente para las arcas del rey y para la suya propia, que se iba llenando rápidamente. Su celo recaudador llegó a extremos de verdadera crueldad [37].

Parece ser que durante la *cuarta guerra siria* (219-217) entre Antíoco III y Tolomeo IV José se inclinó en favor de Antíoco, que al principio iba ganando, pero en 217 fue derrotado en Rafia por Tolomeo. Esto causó su desaparición de la vida pública. Murió en 210 a.C.

Por entonces había sucedido a Onías II en el sumo sacerdocio de Jerusalén Simón II, su hijo (ca.220). A este Simón dedica Jesús ben Sira sus máximas alabanzas en Eclo 50. Simón recobra en parte el prestigio que su padre Onías II había perdido. Permaneció fiel a las tendencias pro seléucidas, a pesar de los reveses de la causa.

Al desaparecer de la escena política José, hijo de Tobías, le sustituyó su hijo menor y preferido, Hircano. Éste fue tan astuto como su padre. En 210 ya ha recuperado el favor de Tolomeo IV Filopator. Se pone al frente del partido ptolemaico y se enfrenta a todos sus hermanos que eran pro seléucidas. Después de la victoria de Antíoco III en Panion (200 a.C.) Simón II es confirmado sumo sacerdote y los judíos son muy bien tratados por el vencedor [38]. Hircano, por el contrario, se retira a su feudo de Transjordania a esperar tiempos mejores.

Después de la paz de Apamea (188 a.C.), impuesta por los romanos a Antíoco III, cambia el clima en Jerusalén. El seléucida necesita recaudar mucho dinero y presiona a los judíos [39]. El nuevo sumo sacerdote Onías III, hijo de Simón II, presionado por Hircano, hijo de José Tobías, se pone a favor de Tolomeo V. Esto desencadenó la ruina de Onías III y de Hircano, el tobíada [40].

Se suceden los seléucidas Seleuco IV (187-175) y Antíoco IV Epifanes (175-164). De esta época escribe M. Stern: «En la época de los seléucidas Hircano tomó partido por el sumo sacerdote Onías III contra sus hermanos,

[35] *Estructura social*, 234

[36] M Stern cree que «el mayor poderío de Yosef procedía de los cargos que ostentaba fuera de Judea Yosef actuaba como arrendatario real de impuestos en una escala nunca vista en la Judea helenística El ámbito de sus actividades comprendía incluso las ciudades griegas, gozaba del apoyo de la administración real y desplegaba una asombrosa determinación en sus actividades fiscales» (*Estructura social*, 234)

[37] Cf P Schafer, *The Hellenistic*, 573s, M Stern, *Estructura social*, 234

[38] Cf F-M Abel, *Histoire*, I 88-91 96, V Tcherikover, *Hellenistic*, 80-82, P Schafer, *The Hellenistic*, 577, Ch Saulnier, *La crisis*, 15b

[39] Cf F-M Abel, *Historire*, I 106s

[40] Cf P Schafer, *The Hellenistic*, 578s

los cuales querían destruir a Onías y reemplazarlo por un sumo sacerdote de una familia sacerdotal que compartía sus criterios y aspiraciones. Nombrado gobernador del Templo uno de los miembros de esa familia, Simón, Antíoco Epífanes designó sumo sacerdote a Menelao, hermano de Simón. Los dos hermanos colaboraron con los tobíadas para tratar de extirpar los principios de la vida judía que había establecido Esdras, Nehemías y sus sucesores» [41].

Los Tobíadas desaparecen definitivamente de la historia con el levantamiento de los Macabeos [42].

3.3. La situación de Palestina según Qohélet

La situación que acabamos de describir encaja perfectamente con la que presupone el libro de Qohélet; tiene, pues, razón R. Michaud, cuando dice que «el autor Qohélet, sabio de Jerusalén, vive en la época en que los Tobíadas hacían y deshacían en Palestina» [43].

La prosperidad y la riqueza de un pueblo generalmente no van unidas a la paz y bienestar social general; son pocos los que se enriquecen y muchos los que empobrecen. En este aspecto el libro del Eclesiastés es un magnífico testimonio de su tiempo. R. Gordis escribe: «Objetivamente consideradas, las observaciones de Kohélet sobre el estado pueden ser una reflexión sobre la situación política bajo los Seléucidas o los Tolomeos. De todas maneras la impresión de las circunstancias estables, aparentemente permanentes, están más de acuerdo con el status imperante durante la primera mitad del siglo III, cuando el Egipto ptolemaico era el soberano, que con el último período, durante el cual cambió de manos tres veces (249, 217 y 198 a.C.) en 50 años» [44].

Un retrato de las condiciones reales en que vivían las clases pudientes del país nos lo hace B. Lang: «Política y económicamente Palestina era una provincia del reino ptolemaico, cuyo centro estaba en Egipto. No se daba en absoluto una participación de la aristocracia judía en el proceso de decisiones políticas. El rey no era una parte, sino un tirano, con el que no se podía entrar en conflicto. El mismo Kohélet aconseja jamás contradecir al rey (8,2-5), ni siquiera decir una mala palabra contra él en secreto –en cualquier

[41] *Estructura social*, 235, cf P Schafer, *The Hellenistic*, 279s, 2 Mac 3,4-40

[42] Hircano se ha suicidado antes con la venida de Antíoco IV V Tcherikover hace una patética semblanza de Hircano en *Hellenistic*, 139 461 notas 49 y 50 Cf M Hengel, *Judentum*, 496, *Juden*, 59

[43] *Qohélet*, 86

[44] *Koheleth-the Man*, 64 La segunda parte de la cita de R Gordis hay que confrontarla con el parecer de otros autores Es verdad que los seléucidas intentaron adueñarse de la provincia de Siria-Fenicia, pero sólo consiguieron conquistar zonas limitadas y generalmente por poco tiempo En cuanto a Palestina estas luchas entre Seléucidas y Tolomeos «no le afectaron, ante todo a la montaña» (H W Hertzberg, *Der Prediger*, 51), hasta el año 198 a C , en que Antíoco III se adueñó de ella definitivamente

lugar puede haber espías (10,20). Los judíos debieron sentirse completamente dependientes del rey extranjero, y Kohélet afirma lapidariamente: contra el rey no existe una instancia, nadie puede preguntarle: 'tú qué haces' (8,4). Kohélet confiesa su impotencia frente a la autoridad sin límites estatal. El brazo del poder del estado alcanza hasta la más remota Provincia. No debe uno maravillarse de la explotación en la Provincia, dice Kohélet, pues 'al poderoso lo cubren poderosos, detrás de los cuales hay más poderosos todavía' (5,7). Evidentemente Kohélet piensa en el aparato de los funcionarios de impuestos, que explotan el país. En qué grado la vida económica en la aristocracia judía alimentaba el sentimiento de impotencia, no se puede afirmar con seguridad. Sin embargo, es un hecho el dominio de los traficantes extranjeros y de la gran empresa ptolemaico-estatal. Los Papiros Zenón de la mitad del siglo tercero muestran una vida económica en Palestina tan agitada como floreciente, en la que las grandes ganancias no van a parar a manos judías» [45].

Y si esto sucedía a los poderosos entre los judíos, ya podemos imaginar lo que tenían que pasar los indefensos agricultores y la gran masa de los desposeídos de la fortuna: «Y otra vez observé todas las opresiones que se cometen bajo el sol; y he ahí las lágrimas de los oprimidos, pero ellos no tienen consolador» (4,1); «Si ves en una provincia la opresión del pobre, la violación del derecho y la justicia, no te extrañes de tal situación» (5,7).

Tal manera de vivir parece que no vale la pena vivirse, por lo que el autor afirma: «Y proclamé a los muertos que ya han muerto más dichosos que los vivos que aún viven, pero mejor que los dos, el que aún no ha existido, el que no ha visto las malas obras que se hacen bajo el sol» (4,2-3). Muchos, en realidad, terminaban en la esclavitud, puesto que no podían responder con sus bienes a las deudas y a las cargas de los impuestos [46]. Escribe M. Stern: «El cobro de los impuestos provocaba a menudo fricciones y contribuía a acrecentar la tensión que existía entre gobernantes y gobernados» [47]. De parte de los gobernantes estaban siempre los privilegiados colonos griegos y, de una u otra manera, las clases altas de la población; los oprimidos eran, por el contrario, la población general o común: «Una ordenanza del rey Tolomeo Filadelfo [282-246] nos informa de la tensión

[45] *Ist der Mensch* (ThQ), 120s, cf W W Tarn – G T Griffith, *Hellenistic*, 213, M Hengel, *Juden*, 50 No olvidemos, sin embargo, a esa alta clase social judía que se enriquecía a pesar de todo, a la que pertenecía Qohélet «La persona de Qohélet puede ser caracterizada con más precisión por su pertenencia a la clase acomodada de Jerusalén, antigua villa real y lugar de las actividades mercantiles de la civilización helenístico-fenicia El poder político pertenece a los Diadocos y a sus colaboradores indígenas De manera que la antigua nobleza –o burguesía– local, al no colaborar directamente busca su libertad en la expansión económica» [cf 7,12 y 2,1-12] (J Chopineau, *L'image*, 599)

[46] Cf M Hengel, *Judentum*, 79-81 sobre el tráfico de esclavos en Palestina, tambien N. Lohfink, *Kohelet*, 8

[47] *Palestina*, 225

que existía entre ambos sectores y de la lucha de la población autóctona para no ser esclavizada por los colonos griegos. El gobierno tomó partido por la población local y no permitió a las clases altas que la explotaran a discreción. La ordenanza prohibía, en términos categóricos, el avasallamiento de la población local» [48].

[48] M Stern, *Palestina*, 224, cf M Rostovtzeff, *The Social*, I 341-343, Ch Saulnier, *La crisis*, 15a

INDICES

INDICE TEMATICO

INDICE DE AUTORES